کتاب سرمایهٔ ایمان

تصنیف فاضل المحقق ملا عبدالرزاق

لاهجی دربیان اصول خمسه مشتمل بر یک مقدمه

و پنج باب بسعی و اهتمام میرزا محمد شیرازی

ملک الکتاب بزیور طبع درآمد

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین وبعد
چنین گوید العبد الملتجی عبد الرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اجلای عظام و اعاظم احبای
کرام ادام الله توفیقا وجعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که بسمت اختصاص بنده متسم بقدیمی و
بشیوه اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخه گوهر مراد این درویش که در خزانه هیچ پادشاهی
نیست افتاده از حوصله فهم بسبب بلندی ضبط یا انس که بجهت ایشان نوشته شده زیاده دیده و
دوست دید الحق نسخه گرامی باب منتهیان است که از تشویش ظلمت اختلافات گرد
و غبار شکوک و شبهات دیده بصیرت بسرمه ادراک آن جلا دهند و التماس نمود که در عقاید
دینیه رساله دیگر که بضبط مبتدی اقرب و بفهمش اسرع بود و منحصر باشد در مسائل ضروریه
اعتقادیه که در حصول ایمان بکمتر از آن مجزی نبود و در هر مسئله بدلیلی که اقوی بود و بهیئت
شکل اول و یا قیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاج اند واقع باشد نوشته شود و اطاعت
امر مطاعش را بنوشتن این نسخه که موسوم است بسرمایه ایمان شروع افتاد و بعد از
تمهید مقدمه بوفق حصول خمس پنج باب مرتب شد مقدمه در ذکر بعض از
اصطلاحات منطقیه و بیان هیئت شکل اول و قیاس استثنائی بدانکه چون ... احیا

بهر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه و عملی که عبادات معلومه است و مقصود ما
درین رساله نیست مگر بیان اعتقادات و اعتقادات تصدیقاتیست نظریه که محتاج است
بدلیل پس لابدست اوّل از شناسانیدن معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوئیم علم که صورت
حاصله از شیء در ذهن اگر صورت حکم شیء باشد بر شیء دیگر تصدیق باشد و الّا تصوّر
و در هر تصدیق لابدست از محکوم علیه و محکوم به پس تعبیر ازو بلفظ مرکب توان
کرد و آنرا قضیه گویند و از تصوّر تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز
کنند لیکن در حکم مفرد باشد و تصوّر یا کلّی بود و یا جزئی کلّی معنی واحد باشد که بر موجودات
کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد بود که جز بر یک موجود
صادق نتواند آمد چو معنی زید و آن موجودات کثیره را افراد آن کلّی خوانند پس فرد معنی
کلّی باشد که بآن ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نیاید یا
بر موجودات کثیره کمتر از موجودات اوّلی صادق آید مثال اوّل زید نظر بانسان
و مثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد گاه کلّی باشد و گاه جزئی و آن معنی را که چون
بکلّی منضم شود وی را جزئی گرداند تشخّص خوانند چون خصوصیت زید که بر معنی انسان
ضم شده و او را زید گردانیده و آن فرد را باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص
یکی باشد و معنی کلّی تا متشخّص و جزئی نشود موجود نتواند شد و هر معنی که متشخّص شود و موجود
گردد آن معنی را بدون تشخّص که با وضم شده حقیقت متشخّص خوانند پس کلّی اگر تمام حقیقت
افراد خود باشد انرا نوع حقیقی خوانند چون انسان و اگر بعضی از حقیقت افراد خود
باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آنرا فصل قریب خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان
و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت مشترکه آن حقایق مختلفه باشد انرا جنس
خوانند چون حیوان نظر بانسان و فرس و بقر و غیر ذالک و اگر بعضی از حقیقت
مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آنرا فصل بعید خوانند چون حساس که بعضی از معنی
حیوان است نظر بافراد مختلفه حیوان و جنس نیز قریب و بعید شود چون [illegible] حیوان

و جسم نامی نظر بانسان و منتهی شود در طرف بالا بجنسی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و
آنرا جنس عالی و جنس الاجناس گویند چون جوهر نظر بانسان و در طرف پائین بجنسی که
پائین‌تر از او جنسی دیگر نبود و آنرا جنس سافل گویند و بالا و پائین در معانی بکثرت و قلّت
افراد متحقق شود و هر جنس که در میان جنس عالی و جنس سافل بود آنرا متوسط خوانند و
مجموع اجناس مترتبه غیر جنس عالی را انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت
مشترکه باشد در تحت تمام حقیقت مشترکه خواه مشترک میان افراد متفقة الحقیقة
باشد و خواه مختلفة الحقایق پس هر نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی
نوع حقیقی نتواند بود و انواع اضافیه نیز در ترتیب منتهی شود از طرف بالا بنوعی که بالا
تر از او نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و آن نوعی بود که در تحت جنس عالی
بود بی‌واسطه و از طرف پائین بنوعی که پائین‌تر از او نوعی نبود و آن نوع حقیقی باشد
و آنرا نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلّی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعضی از حقیقت
افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد آنرا عرضی گویند و در مقابل آن هر کلّی را که تمام حقیقت
یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصّه بود
و الّا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیّه اگر هر یک از
طرفینش مفرد یا در حکم مفرد باشد حملیّه بود و جزء اوّل را موضوع و دویم را محمول
خوانند چون زید کاتب و الانسان حیوان ناطق و اگر هر یک قضیّه باشد شرطیّه یا
متّصله اگر حکم باتّصال بین الجزئین باشد چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا
منفصله اگر حکم بانفصال بود چون العدد امّا ان یکون زوجا و امّا ان یکون فردا و هر
یک از اقسام موجبه باشد اگر حکم بایجاب حمل و اتّصال و انفصال بود چون مثالهای
مذکوره و سالبه باشد اگر حکم بسلب آنها بود چون زید لیس بکاتب و لیس ان کانت
الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس امّا ان یکون العدد زوجا او منقسما بمتساویین
و در متّصله جزء اوّل را مقدّم و ثانی را تالی گویند و در منفصله متعیّن نباشند بلکه هر کدام

هر کدام تواند شد و موضوع قضیهٔ حملیه اگر جزئی بود قضیهٔ شخصیه بود و اگر کلی باشد پس
اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود و جزئیه اگر بر بعضی از افراد
بود یا مهمله اگر اشعاری بکل و بعض نبود و اگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود طبیعیه
باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر معین باشد
شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم فاکرمتک و اگر بر جمیع تقادیر باشد کلیه بود چون
کلما جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین بود جزئیه باشد چون قد یکون اذا جئتنی
اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و تناقض اتفاق دو قضیه
باشد با هم در جمیع امور مگر در کیف و کم و در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف بس
بود و در مهملتین تناقض نبود و عکس قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقای کیف و
صدق و هر یک از تصور و تصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود
بنظر و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر
حصولش موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق الروح
مجرد و نظر ترتیب صور حاصله است جهت حصول صورت غیر حاصله مثال نظر
در تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان
مر کسی را که حاصل باشد او را هر یک از آن دو صورت بدون صورت انسان
و مثال نظر در تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود
العالم حادث برای کسی که هر یک ازانها بی این تصدیق حاصل باشد مر او را
و صور مترتبه را در تحصیل تصور معرّف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون
تعبیر کرده شود اول را قول شارح و دوم را قیاس گویند و مقصود از معرّف یا
حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرّف باید که اسبق بود در معرفت و مساوی
در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب بود یا خاصه اگر فصل قریب باشد
معرّف را حد گویند اگر با جنس قریب باشد تام و الا ناقص و اگر خاصه باشد رسم

بود با جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افادهٔ
کنه دخل دارد و نه در افادهٔ تمیز بخلاف اجناس بعیده و چون قیاس قولیست که آن دال بر
تصدیقات مترتبه که مؤدّی شوند بتصدیقی مجهول و هر تصدیقی مدلول قضیه پس قیاس مرکب
باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدّی الیه معتبر شود قضیهٔ دیگر شود لازم از آن قضایا چنانکه
مدلولش لازم بود از مدلولات آن قضایا و خارج بود از آن قضایا چه مؤدّی الیه خارج
از مؤدّی باشد لامحاله پس هر یک از آن قضایا را مقدمهٔ آن قیاس و آن قضیه لازم را
نتیجهٔ آن قیاس و مطلوب نیز گویند و قیاس اقترانی بود و استثنائی اقترانی آن
بود که نتیجه یا نقیض نتیجه در وی بالفعل موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه
بالفعل در وی موجود بود و مقدمهٔ مستقله نبود و گرنه مصادره بر مطلوب اوّل لازم
آید بلکه جزء مقدمه بود و هر مقدمه که جزء او قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد
که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه باشد و مقدمهٔ دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنای عین
مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی وی و بیان انحصار قیاس باقترانی و استثنائی آن
است که هرگاه قضیهٔ مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که مستلزم ثبوت
محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است
باشد و آن وسط گاه بود که مفردی باشد که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را
و بهر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدد
بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض نتیجه نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاسی که
از ترکیب آنها بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر
اصغر و اکبر نتواند شد و چون مستلزم مطلوب است باید ملزوم مطلوب باشد
یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اوّل و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت
مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق
شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن بود پس از آن قضیهٔ شرطیه

با وضع مقدم یا رفع تالی که کلمهٔ استثناء افادهٔ آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب
و آنرا قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از وضع مقدم منتج باشد
لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولکن الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود مثال استثنائی
که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم لیکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و
قیاس استثنائی بهمین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش از وضع مقدم
یا از رفع تالی لازم شود لهذا بدیهی الانتاج باشد چه استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم
را یا استلزام رفع تالی لازم رفع ملزوم را بدیهی است لا محاله و همچنین است اگر
شرطیه منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیهٔ مطلوب و قضیهٔ وسط انفصال
باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز یکی آنکه آنجا
وضع مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع است و
رفع مستلزم وضع دوم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت و لازم برای
لازمیت متعین است لهذا از وضع هرکدام وضع و از رفع هرکدام رفع آن دیگر
لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون
نسبت انفصال منفصلین یکیست لهذا از وضع هرکدام رفع آن دیگر و از رفع هر
کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا الواحد اما ان یکون
زوجا و اما ان یکون فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد و لکنه فرد نتیجه فلیس بزوج
و اما قیاس اقترانی بچهار هیأت واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد گردد چه
شکل عبارت از هیأت اقتران اوسط باشد یا با اصغر و یا با اکبر بوضع یا
بحمل و قضیه بهم رسیده از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری پس اگر
محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و عکس وی رابع و محمول
در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول العالم متغیر و کل متغیر حادث
نتیجه فکل العالم حادث مثال شکل دوم کل العالم متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر نتیجه

فلاشیئ من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه فبعض
الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان
ناطق و هر شکل ازین اشکال را شرایط متعدده معتبر است در انتاج انتاج شکل اول بدیهی
و غیر آن نظری اما بداهت اول بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه فردی از افراد
متغیر حادث باشد و عالم باشد فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم
نیز حادث باشد و اما نظریت باقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون
درین رساله شرط کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان
شرایط آنها که طول عظیم وارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول در انتاج دو امر است
یکی ایجاب صغری و دوم کلیه کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال
مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت باصغر
نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت
حدوث بعالم که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما اشتراط امر دوم آنست که
در مثال مذکور اگر هر متغیری حادث نباشد تقدیر یکه هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث
عالم چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی
باشد که حادث نیست **باب اول** در توحید و مراد از توحید اثبات ذات
واجب الوجود متصف بصفات کمال منزه از شریک و صفات نقص و زوال است
و این معانی در چند فصل مبین شود **فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و
ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است
و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج
اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیئی خوانند
و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر ازین نیست و چون معنی وجود دانستی
معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیئی و بباید دانست که این

معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج
یافت شده شی است نه یافت شدن شی بلکه یافت شدن معنی است که جز در
اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر
شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات باین معنی که هیچ چیز
در ذهن نتواند در آمد که یافت شدن با او نباشد چه همین در آمدن در ذهن یافت
شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری می بود هیچ چیز تعریف او نمی
شد و حال آنکه واجب است در آمدن معرّف در ذهن پیش از معرَّف اگر گویند
از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر
یافت شدن در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باشد بعلم نیست گوییم
علم بعلم از التفات نفس بهم میرسد و ممکن است از التفات نفس و معلوم شدن
علم نیز و حال آنکه نظری آن است که ممکن نباشد معلوم شدن او بی نظر و چون این جمله
دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهمین معنی است و این معنی در همه اشیا یکی است
چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگر
چه انسان غیر فرس باشد و این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد
نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه باشیا و چون معنی
وجود ذهنی و خارجی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در
خارج مراد را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه وجوه
وجود امور خارجه از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری
باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود
گویند و اگر هیچیک از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را
ممکن الوجود گویند و از آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن
و ماهیت موجود مطلقا از موجود خارجی چه حقیقت الوجود چون مفهوم است پس

موجود ذهنی است و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم شیئی
با وجود مطلق **فصل دویم** در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود
بودن ممکن بعلتی غیر ذات خود و بیان معنی آنکه گفته اند که وجود در واجب عین ذات است
و در ممکن زائد بر ذات دانستی که وجود بمعنی یافت شدن است که مرادف هست
بودن و این مفهوم امری است عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد
و معنی موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا
باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجود است و
اتصاف اشیا باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باین معنی که
چون عقل نظر بذات آن شیئی کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیئی میباید که بذات
خود و خارج اندیشه باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بود بی آنکه این بودن
او را از غیری حاصل شده باشد و این شیئی لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب
الوجود بذات خود موجود باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود با
نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیئی کند با قطع نظر از
غیر حکم نتواند کرد ببودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو
مساوی است و هیچکدام بتجویز خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلا
مرجح و ذات آن شیئی نیز احد جانبین را رجحان نتواند داد بسبب امتناع ترجیح بلا
مرجح بلکه اگر بودن آن شیئی را حاصل باشد باید که بسبب غیری باشد که تقاضای
بودن آن شیئی کند پس عقل مادام که غیر را باو ضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند
کرد ببودن او و این حال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد نه
بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیئی و حکم کردن بموجودیت او محتاج بوجود
منشائی و آن منشا یا ذات شیئی باشد اگر شیئی واجب الوجود باشد یا ضم علتی با او
اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند با شیئی چنانکه در حکم

بوجود شیئی از راه برهان لمّی یا غیر معیّن چنانکه در حکم بوجودش از راه برهان انّی
انتزاع وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین وجود در واجب آنست
که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زائد باشد بر ذات منشأ انتزاع وجود
باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشأ انتزاع وجود
نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او والّا مفهوم
وجود امریست ذهنی در جمیع اشیا لا محاله زائد باشد بر ذات اشیا خواه واجب
باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اوّل را وجود عام
گویند و معنی دوّم را وجود خاص و بنابراین تواند بود که مراد از وجود که عین است در
واجب و زائد است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی
و تقریر دلیل براینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق
شکل اوّل آن است که گوییم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از او از
خارج ذات خود و هرچه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود منشأ
انتزاع وجودش عین ذات اوست پس واجب الوجود را منشأ انتزاع وجودش
عین ذات او باشد و تقریر دلیل براینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع وجود زائد است بر ذات
ممکن بطریق شکل اوّل آن است که گوییم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از او بامر
زائد بر ذات او و هرچه محتاج است در انتزاع وجود بامر زائد بر ذات خود
منشأ انتزاع وجودش زائد است بر ذات او پس ممکن منشأ انتزاع وجودش
زائد است بر ذات او **فصل سیوم** در بیان انکه واجب الوجود را ماهیتی
بغیر از وجود نتواند بود و بیانش آن است که ذات هر شیئی خارجی که آنرا حقیقت
خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد والّا فرقی نبود میان ذهن و خارج و میان وجود
ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات خارجی را در ذهن است
در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی و شعورات

مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج از ذات آنرا
ماهیّت و کنه آن شیٔ خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مر ذات انسان را
و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری و صفتی خارج از ذات باشد آنرا
خارج آن شیٔ خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات انسانرا
و پیشتر دانستی که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها بی اعتبار امری دیگر
پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاتها باشد مفهوم موجود باشد یعنی
هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیٔ یا امری دیگر که بمنزلهٔ شیٔ
باشد چنانکه عینیّت وجود در واجب مقتضی آن است یعنی عینیّت وجود مقتضی
آن است که واجب موجود باشد و بس نه شیٔ موجود و الّا شیٔ زائد بودی بر وجود و
این منافی عینیّت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود بر و محمول شود البتّه چیزی باشد
که وجود از خارج با و ضمّ شده باشد پس او شیٔ موجود باشد نه موجود تنها و واجب
الوجود موجود تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل
شود بدون اعتبار امری دیگر پس کنه واجب باشد پس این که گفته اند واجب را ماهیّتی
نیست یعنی ماهیّتی غیر از وجود نیست و این که گفته اند که کنه واجب متعقّل نتواند
شد یعنی حقیقت وی متعقّل نتواند شد و حقیقت اخصّ باشد از ماهیّت چه هر گاه
ماهیّت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد این است که کنه واجب
بنحوی که موجود است در خارج در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم هر گاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات
واجب بذاته باید که ماهیّت او باشد چه ماهیّت هر چیزی آن است که از
ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه دهد که پس تالی
حق باشد و هو المطلوب

فصل چهارم در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود

یکی از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب

از غیر خود و اما ترکیب غیر از واجب یا ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی
وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل باجزا و هر
احتیاج در وجود منافی وجوب وجود و اما ترکیب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب
حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزا است بان دیگر بر وجهی که دور نشود چه اگر
اجزا بهم محتاج نباشند بالضروره چیزی مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچ یک محتاج بان
دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری
نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد
و این نیز ظاهر است چه امثال اینها صفت موصوف باشند نه مرکب
حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت آنکه
ماده سریر باشد محتاج است بهیأت سریر و هیأت نیز بنا بر این که عرض است محتاج است
بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود ترکیب حقیقی لازم آید
احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست
که وجود در او بالقوه نتواند بود چه مراد از قوت عدم چیزی است از شیئی که در شأن
آن شیئی باشد وجود آن چیز برای او پس قوت مستلزم عدم باشد و واجب الوجود
عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم که منافی اوست در
او نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث
لا محاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضروره مستلزم
عدم است فصل پنجم در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع دور و
تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج باشد
بشیئی دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول
و علت وجود اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد
بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر مقارن شعور و اراده باشد مختار خوانند و الا

سفلی و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل مختار و گاه باشد که آن افاده وجود موقوف
باشد بوجود امری یا عدم امری یا بوجود و عدم امری هر دو اوّل را شرط و دوّم را
رفع مانع و سیّوم را معدّ گویند و علّت ماهیّت را مادّه گویند اگر ماهیّت
بآن بالقوه باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل باشد صورتش
خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیء محتاج باشد بعلّتی و آن علّت نیز محتاج باشد
بعلّتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل گویند پس مترتّب بودن امور غیر متناهیه باشد
و اگر شیء محتاج باشد بعلّتی و آن علّت محتاج باشد بمعلولی بی‌واسطه آنرا دور مصرّح
گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمر خوانند پس دور توقف شیء باشد بر چیزیکه موقوف
باشد بهمین شیء و دور و تسلسل هر دو ممتنع باشد امّا دور ظاهر البطلان است بسبب
آنکه مستلزم است مر تقدّم شیء را بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرّح باشد و یا بمراتب
اگر مضمر باشد و تقدّم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است و امّا تسلسل بسبب
آنکه مستلزم است مر وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر
کدام از اجزای سلسله هم علّت باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول است و
علّت نیست پس در آن سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزای
وی علل باشند و دوّم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسلهٔ دوّم زائد
باشد بر سلسلهٔ اوّل بیک جزء که آن معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم
سلسلهٔ اوّل را بر سلسلهٔ دوّم باین طریق که جزء اخیر سلسلهٔ اولی را بازای جزء اخیر
سلسلهٔ دوّم فرض کنیم پس واقع شود بعد از همین فرض هر جزئی از اجزای سلسلهٔ
اولی در برابر جزئی از سلسلهٔ دوّم بنابر ترتیبی که در قسمت در میان اجزای
هر سلسله پس لازم باشد که سلسلهٔ اولی منتهی شود و الّا لازم آید که در برابر جزئی
از سلسلهٔ دوّم جزئی از سلسلهٔ اولی نباشد و حال آنکه سلسلهٔ اولی اکثر
بود بجزء واحد [illegible] و زائد لازم آید و این بدیهی البطلان است

پس واجب باشد منتهی شدن سلسلهٔ اولی و چون سلسلهٔ اولی منتهی شود
لازم آید تناهی سلسلهٔ دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود مگر بیک جزو و زائد
بر متناهی بقدر متناهی متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
تسلسل جائز باشد جواز تساوی زائد و ناقص لازم آید لیکن تساوی زائد و ناقص
محال است نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنع است و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه
مفهوم معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب
و ممتنع چون هر دو مستند بذات اند پس مستند بغیر ذات نتوانند بود چه اگر
ذات کافی نبود و هیچکدام ذاتی نباشد و اگر کافی بود پس استثنای بغیر
تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتیین بالغیر نتوانند بود اما ممکن چون
ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در حصول وجود
یا عدم برای وی از علتی ورای ذات و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان
ترجیح بلا مرجح بدیهی است هیچکس را نیز در وی خلافی نیست و لابد است
از خصوصیتی مر علت را با معلول خود از میان سائر ممکنات و الا ایجاب
آن ممکن خاص بدون ممکنات دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات
ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب ببدیهی
است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش
بدیهی است و کسی را خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم
آنکه اراده کافی باشد و محتاج بمرجحی دیگر نباشد بسیاری
از مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن
آن نیز ظاهر البطلان است چه متفق علیه است پس بطلان
ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام است مر ترجیح بلا مرجح را و چون
بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هر گاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد

یا مرجحی دیگر یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستقله گویند
و یا بنا بر آنکه جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت
تامه لا محاله واجب شود وجود معلول و جائز نباشد تخلف معلول و
الا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول در این وقت و ایجاد
کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون
مرجحی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعضی از
طلبه را گاهی باشد دامنگیر خاطر شود و دفع نمودن آن و آن چنان است
که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محال است و لیکن ترجیح مساوی
یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی
باشد و آن جائز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف
صورت دوم که مرجح هست لیکن یا مرجوح است و فاعل مختار
تواند که باراده خود اختیار مرجح مرجوح کند و تعلق اراده باحد الشیئین
بسبب مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد و گاه باشد تائید این شبهه
کنند بوقوع و آن چنان است که گویند ترجیح مرجوح از اکثر
مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة
باشغال اول وقت داند و مع ذالک باختیار آن نکند و مشغول بمباحات
شود و از این قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از
واجبات که از بسیاری مردم صادر شود باوجود علم بقبح آن و
وجوب این و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح
مرجوح واقع باشد لا محاله جائز باشد چه وقوع موقوف است
بر جواز لا محاله و دفع شبهه آن است که گوئیم مرجحیت داعی هرگاه
فقط باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجحیت

در نفس الامر باشد نه نظر بارادهٔ فاعل پس اختیار فاعل مراد را ترجیح مرجوح
نباشد و از محل نزاع خارج باشد چه لا محاله معتبر رجحان و عدم رجحان نیست که نظر
بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر یا بامری دیگر ورای فاعل و در دفع
تائید نیز از آنچه در دفع شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهت تسکین اوهام عامیه
در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوئیم لا نسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا و
راجحیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث هو فاعل بیانش آنست که در انسان
مبادی فعل بسیار است چه انسان مرکب القوی است و هر قوتی ازو مبدأ فعلی
مثلا قوت شهوه انسان مبدأ افعال شهویه است و قوت غضب مبدأ افعا
عقلیه و قوت وهم مبدأ افعال وهمیه الی غیر ذالک پس انسان من حیث هو عاقل
فاعل علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم صلوة و هم
چنین مرجوحیت تاخیرش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم
و طالب لذت وهمیه بلکه ازین حیثیت که طالب لذت وهمیه است تاخیر صلوة
در نظرش راجحست و تقدیمش مرجوح پس او ازین حیثیت که اختیار تاخیر
صلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات نموده فقط راجح نموده نه مرجوح و هم
چنین مرتکب محرمات و تارک واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب
للشهوه و اللذه الوهمیه است اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل وی
مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک اند برغیفی جائع و طریقی هارب
شده اند و جوابش اینست که معتبر رجحان و مساوات نیست که در نظر فاعل من حیث هو
فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل
و سالک در وقت شروع باکل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات در
نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نمیکند
مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه گر رجحان حاصل نشود

شروع ممتنع باشد چنانکه معلوم است بالبدیهه و چون تخلف معلول از علت تامه باطل
شد پس علت تامه بر معلول متقدم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدمش بالذات خواهد
بود و آنرا تقدم بالعلیه نیز گویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد
مگر آنکه متقدم موجود بوده باشد و هنوز اعنی در مرتبه وجود متقدم متاخر موجود نشده
باشد اگرچه در زمان وجود متقدم متاخر نیز باید که موجود باشد و این تقدم [illegible]
شود بحکم عقل متقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت
مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند باینکه تا ید حرکت
نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود
آمده باشد مثلا تواند گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتواند
گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که متقدم باشد
بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر باثنین و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول
و ماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصه را از جهت احتیاج
الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و آنرا تقدم بالطبع گویند
و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود باشد
و تواند بود که متقدم موجود باشد و هنوز اعنی در زمان وجود متقدم متاخر موجود نباشد
و در تقدم زمانی این معنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمیست که متقدم با آن
تقدم با متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی
نبینا و علیه السلام و در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه متقدم
و متاخر در آن دو تقدم باهم جمع شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه
ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و دوم تقدم بالرتبه چون
تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون تقدم عام بر خاص در ذهن و در این
هر دو وجه نیز متقدم و متاخر در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر

جمع نتوانند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین
تقدم اجزای زمان چون تقدم دی بر امروز را تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی
را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود مطلق
تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق آن است که مصداق این
هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش این معنی در اجزای زمان بالذات
و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض و بواسطه **فصل ششم** در معنی حدوث
و قدم و بیان حدوث ممکنات باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است
بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت بعدم مطلق وجود است و قدیم اعنی موجود غیر
مسبوق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث اند و مسبوق
بعدم مطلق و دلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود
خواهد بود با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد
موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود
باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد
معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد
لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم با قطع نظر از غیر چه اگر قطع نظر از
غیر معدوم نمی بود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود و الا تحصیل حاصل لازم آمدی
پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه
ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر ممکن موجود
مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از
غیر لامحاله نتیجه دهد که پس ممکن مسبوق است بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد
بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و
چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و

هیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود هست بعدم مطلقا و نزاع در نیست که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود او چه قسم از اقسام تقدم هست که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات هست که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم اجزای زمان هست بعضی بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که متقدم زمانی با متأخر در وجود جمع نتواند شد با متأخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که منشأش غیر قار الذات بودن هست مخصوص هست بزمان حرکت و مستلزم انست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان هست و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام تقدم هست و این که در افواه مشهور هست که حکما تقدم عدم عالم را بر وجود تقدم ذاتی دانند غلط هست چه تقدم ذاتی نیز د حکما تقدم بالعلیه هست و آن تقدم علت تامه هست بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم متقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این بدامن دراک و آنچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم محتاج الیه هست بر محتاج و شکی نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیری هست چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه دانسته شد

فصل هفتم در سبب احتیاج ممکن بعلّت و نفی اولویه ذاتیه

بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که امکان سبب هست در احتیاج ممکن بعلّت و اکثر متکلمین بر آنند

که سبب حدوث است نه امکان وجمعی از متکلمین بر آنند که سبب مجموع امکان است یا
حدوث و بعضی دیگر بر آنند که امکان است بشرط حدوث وحق مذهب اول است
چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو بذات وی مساوی باشد پس لا محاله در رجحان
احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این
احتیاج بمرجح حاصل است ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم خواه حادث
باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را درین معنی مدخلیتی نتواند بود نه بر سبیل
استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود
یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح
نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل نباشد و درین موضع
سؤالی کنند که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود و
عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن است که یکی از
وجود و عدم ضروری نبود نه آنکه هر دو بنظر بوی مساوی باشند پس تواند
بود که وجود مثلا اولی باشد بنظر بذات ممکن لیکن نه بحد ضرورت رسد و بمجرد
اولویت وجود موجود شود و بدون حاجت بعلتی چیست اولوی چون مقصود است
ترجیح بلا مرجح لازم نیاید وجوابش آنست که گوئیم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود
نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر باین معنی که
ممکن که علت هم دارد تا از جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد
اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویتی ناشی از علت و دلیلش آنست
گوئیم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت وجود ممکن
جائز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروضه
وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر آنکه عدم جائز الوقوع

نباشد و اگر عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود جواز عدم واقع شدن وجود
محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود بدین تقدیر موجود شدن و
نشدنش هر دو مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب ذات ممکن
با خود شد و تردید جواز و عدم جواز عدم در ممکن که اولی است وجودش واقع شد
پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویت دیگر فرض کنی و هم چنین الی غیر
النهایه بنا بر این که اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتباریات جایز گوییم
ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست
اولویات وجوب باشد و اگر جایز است ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل
بطریق قیاس استثنائی اینست که اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آینه
وقوع عدمش جایز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکن است نه واجب
وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست
و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از
ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود وجودش
بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم یجب لم یوجد و چون
دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکان است نه حدوث و امکان لازم
ماهیت ممکن است و بموجود شدن ممکن امکان از ماهیت او منفک نشود چه ممکن
موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشند پس ممکن چنانکه
در ابتدای وجود محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه
وجود و عدم وی نیز از علت جدید فائض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس در هر دم که وجود برا و مورد کنند باید که از علت فائض شود پس ممکن
همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود آنا فانا حادث شود از علت فائض
و در اصطلاح وجود برا که مسبوق بوجود دیگر باشد مسمی بحدوث نگویند

اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده
پس فی الحقیقت وجود در آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدأ حقیقی وجود اگر
یک نفس افاضهٔ وجود نکند عالم باسره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل
شعر محض التفاتی زنده داری آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها
و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند
و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم
و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن مرد بنا و
کوزه گر مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی وجوابش آنست که بنّا و کوزه گر
و جمیع اهل صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت
فاعلی وجود خانه و کوزه و سائر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی
اند که آن حرکات علت معده فیضان وجود صور است از واهب الصور والوجود
بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر این جماعت
مفسدهٔ عظیم لازم آید که هیچ چیز منتفع نشود و آن چنان است که لازم آید
که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه بدین تقدیر تواند که سلسلهٔ
علل منتهی شود بممکنی قدیم و او را بنا برین که حادث نیست علتی نبود پس تسلسل
لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر بالفرض چنین ممکنی
راضی شوند تنزیه اله خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک
و سائر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

فصل ششم در اثبات واجب الوجود برهان قاطع برین مطلب که اعظم
مطالب و اهم مقاصد است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق
یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از طریق دوم بیانی
که اقوی و اتم و اوضح براهین این طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق اول

آن است که گوییم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد است از علّتی
موجود چنانکه ثابت شد و آن علّت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلّتی دیگر
و این علّت دیگر اگر ممکن اوّل باشد یعنی که دو ممکن باشند که هر یکی علّت
وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد بعلّتی
پس اگر مرتبه از مراتب علّیت بر گردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید چه هر
مرتبه سابقه چه بعید باشد یا قریب علّت علّت است لامحاله و مقدم بر مقدم مقدم و پیشتر
دانستی که هر چند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده دور بیشتر خواهد بود و اگر
هیچ مرتبه از مراتب علّیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایة و
اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد
پس واجب است منتهی شدن سلسله علّیت بموجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلّت
نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلّت نبود منحصر است در واجب الوجود چه
دانستی که موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هر گاه ممکن نباشد لامحاله واجب
خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروریست وجود ممکن
الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هر گاه ممکن
الوجودی موجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود
موجود باشد امّا ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
و بعبارتی دیگر اگر واجب الوجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد امّا ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است
تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هر گاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود
موجود باشد امّا دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود
است بعبارتی دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور یا
تسلسل یا هر دو باهم جائز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق

شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات ست گوئیم هرگاه ممکن موجود باشد سلسلهٔ
عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسلهٔ علل ممکن متناهی باشد واجب
الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود
موجود باشد و بعبارتی دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت پس سلسلهٔ عللش متناهی
باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و التسلسل و هرگاه سلسلهٔ علل متناهی باشد
و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت
واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب تا تقریر برهان بطریق دوم اعنی
طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آن است که گوئیم اگر واجب الوجود موجود
نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه
مجموع ممکنات موجوده بتقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی علیحده
خواهند بود باین معنی که صورتی یا هیأتی جدا بالجملة جهت وحدت حقیقیه قائم مقام
باشد در خارج باو مانند بیت و سریر یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد
حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود باین معنی که بر مجموع من حیث المجموع جهت وحدت
حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشره واحد و عسکر واحد و صنف واحد
پس اگر مجموع ممکنات موجود علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه واجب
بنابر آنکه مفروض عدم واجب است و چون ممکن باشد و موجود بود لامحاله محتاج
باشد بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذاتش نتواند بود پس
علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او چون سخن در علت مستقله است
چه مراد علتی است که وجود ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد و آن
نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت
مستقله مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از اجزا که
علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود نتواند بود

که علّت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است چه خارج از مجموع ممکنات
موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض عدم واجب است و اگر مجموع ممکنات
من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد علّت علیحده نطلبد بلکه نباشد
در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علّت است امر دیگر را الی
غیر النهایه و محتاج بود و تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجود نیست اعتباری نیست
مگر تحقق نفس آحاد غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقیق دیگری و این مجموع بمعنی
نفس آحاد اعنی معروض هیأت اجتماعیه با بدل نفس هیأت اگرچه در خارج موجود است
علیحده امّا موجود واحد علیحده نیست چراکه جهت وحدتش که هیأت اجتماعی است
امر نیست اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد که معروض
این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی غیر وجود هر یک از
آحاد است و عین وجودات آحاد و این وجود لا محاله موجودی است علیحده غیر وجود
هر یک از آحاد و امّا وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و محتاج نیست بعلّتی غیر
از علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه مفروض آنست که هر یک از آحاد علّت
دیگری باشد و این وجود اعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر
چه از این حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعلّتی غیر از آحاد نیست امّا بجهت
آنکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاج است بعلّتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علّت
وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از آحاد اگرچه واجب است بوجود
علّت خود و ممتنع است عدمش با وجود علّت خود امّا مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش
و واجب نیست وجودش بسبب آنکه هر یک از آحاد اگرچه ممکن است و هر ممکن جائز
العدم امّا چون علّتش که یکی دیگر از آحاد است فرضاً موجود است پس عدم آن یک
ممتنع است بخلاف عدم همه آحاد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از آحادش ممکن باشد
جائز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات این چنین نیست

اعنی عدم سلسله است که هر یکی از آحادش ممکن است پس جائز باشد و چون عدم مجموع
ممکنات جائز باشد وجودش لامحاله واجب نباشد و اینست معنی که وجود ممکن بی واجب
نشود موجود نتواند شد و هیچ یک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله
نتواند شد زیرا چون وجود این سلسله عین وجود است آحاد است پس اگر احدی
از سلسله علت وجوب جمیع وجودات آحاد این سلسله باشد علت وجوب
وجود خود نیز باشد زیرا که هر چه علت وجوب وجود خود باشد واجب الوجود لذاته باشد
نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع
سلسله نیست مگر عین آحاد و وجودش نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یکی از آحاد
ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر
گویند چرا نتواند بود که علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدای معلول اخیر باشد و این
مجموع ما عدا چون غیر مجموع آحاد بالسره باشد پس مشتمل آحاد بالسره بر معلول
اخیر بخلاف ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزو سلسله
علت مجموع سلسله باشد و چون این جزو امور متعدده اند و هر یکی علت وجوب
دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب لذاته باشد گوییم چون این جزو
متعدده و هر یک ممکنات اند و علل و معلولات پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود دیگری ممتنع است
لیکن عدم همه با هم جائز است و هرگاه عدم همه با هم جائز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم
همه جائز تواند بود و چون عدم جمیع آحاد سلسله بالسره جائز باشد جزو سلسله که ... نتواند
تواند شد پس علت وجوب وجود سلسله ممکنات باید که چیزی خارج از سلسله و موجود خارج
از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد
هیچ ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر واجب الوجود موجود
نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است [illegible] واجب الوجود [illegible]

را شریک نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارکت در
ماهیت یا متجانس باشد یا متماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود متشارکین
متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعضی حقیقت مشترکه یا جنس باشد
و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر متشارکین در بعض حقیقت ماهیت
متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی بود در ماهیت و آن ماهیت مشترکه
بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت را که جنس
باشد لامحاله فصل نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت مشترکست میان هر دو
پس لامحاله در حقیقت هر فردی جزئی دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختص بآن فرد بود
و ممیز آن فردین را از یکدیگر لامحاله آن جزء باشد و مراد از فصل نیست مگر جزء
مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد از جنس و فصل و ترکیب
مطلقا در واجب الوجود محال است بسبب آنکه مرکب باشد باجزا و جزء غیر کل است
بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانچه دانسته شد و اگر ماهیت
مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود چنین ماهیت را ماهیت نوعیه گویند
پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است لامحاله از وجود
آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم
شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت
اوست و اما آنکه واجب الوجود را شریکی در وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته
شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت
وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنسی باشد یا نوعی
و بهر تقدیر ترکیب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق
قیاس استثنائی آنست که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی هر آینه مرکب
بودی لکن مرکب نیست پس او را شریکی نیست و هو المطلوب و لا ماهیت در نفی

از ذکر شبهه این گونه و دفع نمودن آن و آن چنان است که کسی گوید معنی عینیت وجود
در واجب نیست مگر آنکه نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بود بدون حاجت
بامری زائد از ذات نه آنکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد
پس بنا برین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشند که هر یک بنفس
ذات خود منشأ انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو
و نتواند بود که حقائق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه
بجنسیة خارج لازم نیاید و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و
قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین
حقیقتش باشد بالمعنی المذکور و دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده و ما چون
بتوفیق الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب الوجود نیست که
وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم
وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما بغایت
آسان شده و تقریرش آن است که گوئیم چون ماهیت واجب عین مفهوم وجود
شد و همین پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه تمام
الماهیة لازم آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تمام الماهیة
باشد و این بدیهی البطلان است والحمد لله علی فضله **فصل دوم** در صفات
واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز
دلالت بر آن کرده قسم اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه
نیست اگرچه عارض تواند شد اضافه بعضی از آنها را مانند قدرت و اراده
و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیات و کلام اما معنی قدرت توانائیست بر ایجاد
اشیا موافق علم و اراده و لازم این معنی است آنکه اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را ایجاد
خواهد بکند و هر گاه نخواهد نکند منافی قدرت فاعل نباشد و نسبت صفت قدرت بر

فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشد و تا خواهش یک طرف منضم نشود رجحان نیابد
قدرت واجب تعالی عام است یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه اگر جایز الوقوع
نباشد ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی
شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاج
بمرجحی و مرجح لازم نیست که قادر بودنش یا ممکن مقدور او باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل
بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر با احراق مثلا جواب
گوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج است بمرجحی که لا محاله منتهی شود
بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود باشد باین معنی که واجب
الوجود اگر خواهد مثلا نار را اینجا گذارد تا احراق کند و اگر نخواهد اینجا نگذارد و احراق
بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب الوجود باشد و اما مراد
از علم ادراک جمیع اشیا است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه
ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعل یا مفسده فعل
که بسبب آن خواهش بفعل یا ترک بهم رسد و اما مشیت خواهش است بفعل یا بترک که
بسبب آن علم بمصلحت یا مفسده بهم رسد و اما اختیار برگزیدن فعل است بر ترک
یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش بآن و ثابت است برای واجب تعالی این سه صفت اما اراده
و مشیت و اختیار را از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق است و قادر مطلق و
فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود بر مصلحتی و مفسده که راجع شود بمخلوقات پس لا بد
که در افعال مصلحت در وجود چیزی [illegible] که مصلحت مخصوص با وقت بود البته
فعل آن چیز را اختیار فعل کند چون هیچ معارض و منازع در شان وی متحقق نباشد
و تفرقه در اخروی [illegible] است که گاه باشد علم بمصلحت
چیزی داشته باشیم و خواهش بآن نداشته باشیم و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار
نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا مفسده [illegible]

بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و امّا سمع و بصر علمیست متعلق بمسموعات
و مبصرات بلکه بجمیع جزویات محسوسه و آنکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنابر آنست
که چون سمع و بصر لطیف ترین حواس است نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود روا است
بخلاف سائر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و امّا مراد از حیات صفتی که مصحح اتصاف
موجود باشد بعلم و قدرت مثلاً جسم با هو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و چنین
جماد با هو جماد و نبات با هو نبات لیکن حیوان با هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم
و قدرت پس صفتی را که در حیوان منشأ صحت اتصاف مذکور است حیوة خوانند و امّا
مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود
باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام
عبارت از آن است چه الفاظ و حروف صوتیست قائم بهوا و نه معانی الفاظ که قائم
باشند آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشند بنفس کسی که تکلّم
نتواند کرد و لا محاله او را متکلّم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قران مجید مثلاً کلام
خدا است لیکن نه کلامیکه یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات
واجب است بمعنی متکلم و تکلّم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است
بمعنی متکلم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است آن است که الفاظ مذکوره بالبداهة
حادثند هم بالنوع و هم بالشخص امّا بالنوع در وقت نزول و امّا بالشخص در وقت
تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول
گوئیم کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد
که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود چون معانی صفات مذکوره را دانستی
بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آن است که هیچ شک نیست
که ثبوت این صفات کمال است برای موجود با هو موجود و مقابلات آن نقص
است برای موجود با هو موجود چه بالبداهه معلوم است که مثلاً کمال و شرف است

نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است نسبت بعجز و اراده و
اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیات نسبت بمقابلاتش و کلام
نسبت بنفی و شک نیست در حقیقت اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات
باین معنی که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد
که موجود لا بما هو موجود بل بما هو موجود خصوصیت زائده علی الموجودیه قابل اتصاف
باین کمالات نباشد باین معنی که موجود متخصص شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی
قبول علم و قدرت و سائر کمالات بود لیکن این طبیعت و صورت لامحاله زائده باشد
بر موجودیت پس هر موجودی که در او هیچ حیثیتی و جهتی نباشد بغیر از موجودیت
لامحاله در او امری منافی اتصاف بکمال نخواهد بود و واجب الوجود موجود است
بما هو موجود بدون خصوصیتی زائد بر موجودیت چه دانستی که حقیقت عین وجود است
و ماهیت غیر وجود منتفی است از او پس هیچ خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه
خصوصیتها فرع ماهیت زائده بر وجود است که در واجب منتفی است پس در
واجب امری که منافی اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و پیشتر دانستی که
هر چه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود باو واجب است اتصاف واجب
باو و الا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد و آن محال است پس واجب الوجود
متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول گوئیم واجب الوجود موجود است
بما هو موجود و هر چه موجود است بما هو موجود صحیح است اتصافش بکمالات وجود
نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصافش بکمالات وجود و بعد از آن
گوئیم کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب الوجود باو و هر چه صحیحست اتصاف
واجب الوجود باو ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره ثابتست
بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات کمال
در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفات است توانی دانست که

ذات واجب در اتصاف باین صفات واقع هست بر الکل اتحاد اتصاف شئی
بصفت چنانکه واقع است بر الکل اتحاد اتصاف شئی بوجود و بنحو الکل در اتصاف
آن هست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائد
بلکه ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات باین معنی که اثری که در
غیر واجب تعالی مترتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مترتب شود و آن اثر
در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی باو پس صفات واجب
عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات او هست و تقریر دلیل برین مطلب بطریق
قیاس استثنائی آن هست که گوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر بزیادتی
صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشند و هو المطلوب و ایضا ازین طریق
توان دانست که علم واجب تعالی باشیا عین حضوریست بسبب آنکه علم حضوری یعنی
حاضر بودن اشیا نفس در ذات خود نزد واجب تعالی اکمل هست بالبداهة از علم حصولی
یعنی حاضر بودن اشیا نزد واجب تعالی بسبب قیام صور اشیا بذات واجب
تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی باید
که علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکمل هست بالبداهة نتیجه دهد پس
علم واجب حضوری هست و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد هست و
قبل از ایجاد و لازم نیست که علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی هست اما علم تفصیلی
قبل از ایجاد بر دو وجه متصور هست یکی بحصول صور اشیا در ذات واجب تعالی
و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور ذات اشیا قبل از ایجاد چنانکه بعد از ایجاد
بنابر آنکه قبل و بعد ازلی نظر بواجب تعالی بیک نسبت باشد تصحیح این هر دو وجه
یعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد در نهایت اشکال
هست و ما در گوهر مراد و سائر کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع شبهات
و اشکالات کرده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و وجه

اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان باین که جمیع اشیا کلیه
و جزئیه مجرده و مادیه بعد از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحویکه لایق بجلال او
باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر ببرهان سابق در اثبات صفات کمال
و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری
بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات واجب تعالی است اما تفصیلی
حضوری بعد از ایجاد کیفیتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد بیان کیفیتش
آن است که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود
منبسط بعلم باشیا کثیره باشد پس پیش از تحلیل نیز صادق است که اشیا کثیره معلوم
است و توضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوئیم کسیکه عالم است بیکی از علوم مدونه مثل
علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه
نحو او را حاصل باشد بحیثیتی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیه نحو آن عالم
بیقین داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر جواب
با آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه
جزئی او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و
سایر مسائل جزئیه در اصطلاح علما علم نحو عبارت است از آن ملکه و آن ملکه علمی
است اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم نحو را صورت هیچ
مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل
نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه و الا چگونه قادر بر جواب آن مسئله می بود و نسبت آن
ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات
از علت حاصل شود وجود ذهنی مسائل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه
علت شیئی کسی را حاصل باشد آن شیئی نیز او را حاصل باشد بطریق اتم پس
واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط که عین ذات اوست

و آن علم او است بذات خود چنانکه ذات او علت جمیع اشیا است بحسب وجود
خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیا است بحسب وجود علمی
پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد علم بجمیع اشیا
نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا است و علم بعلت مستلزم
علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول است اگر کسی اعتراض کند که علم بذات خود داریم و علت
فعل خود هستیم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را
حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب
گوئیم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی از خارج بهم نرسد
و همچنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم نداده صدور فعل از ما ممکن نگردد
بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و داعی بر فعل که
علم بمصلحت است عین ذات او است پس مستغنی از خارج و منزه است از حاجت به
اسباب و آلات خارجیه قسم دوم صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه
مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة و لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا
و لا بذی صورة و شکل و لا بمتحرک و لا بساکن و امثال ذلک و از اینجا معلوم شود منزه
واجب الوجود از هر چه لائق بجلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودنش
و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقتضی حاجت
و نقص است که مستلزم امکان است و امکان منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت
و رازقیت و قیومیت و امثال آن هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین
ذات نتوانند بود و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از مقوله سلب یا اضافه باشد
و حال آنکه سلب عدم است و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود
و غیر محتاج و آنچه در این مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر بحث رؤیت است
تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رؤیت باریتعالی در روز

قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا بنا
بر آنکه تعلق رؤیت بالشی مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم
جسمیت است که در شان باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد
و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بنحوی از رؤیت بدون لوازم مذکوره و این معنی
قائل شدن است بوجود ملزوم بی وجود لازم و امتناع آن از جمله بدیهیات است
و بعضی از ایشان بسخافت این قول واقف شده گویند که معنی مذکور در حقیقت رؤیت
نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلی است نهایتش از قدرت الهی ممتنع نیست که حالتی که
مر عقول مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر معرفتی که
هر کدام را حاصل شده نمایند آن حالت برای جارحه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از این
جهت که برای بصر حاصل شود آن حالت را رؤیت نام کنیم و آن غایت توجیه مذهب اشعری است
و این سخن منتهی بر اصل فاسد ایشان است که قائلند بنحوی از ثبوت هر چیزی برای هر چیز
مثلا جماد را با هو جماد جائز دانند که عالم متبحر در همه فنون علمیه باشد و جائز دانند که
کار عقل کار جسم و جسم کار عقل کند و آب کار آتش و آتش کار آب و اراده الهی را جزافی
محض میدانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد اشیا مدخل
ندانند و فساد این اصل عند العاقل افحش از آن فرع است و چون امر این مسئله در غایت
ظهور است اولی آنکه از تطویل در آن اعراض کرده شود **باب سیم** در عدل و مراد
از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن جمیل و تنزه او است از
فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجبی است در ذات و صفات عدل کمال
واجبی است در افعال و مطلوب این باب در چند فصل مبین شود **فصل اول**
در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما را خلاف است در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است
یا شرعی جمهور امامیه و معتزله و علما بر مذهب اولند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی
و مراد از حسن فعل آن است که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود

و مراد از قبح فعل آنکه فاعل آن بسبب آن مستحق مذمت و تشنیع گردد و مراد از مدح
تعظیم و همچنین از مذمت و تشنیع اعم است از این که از جانب خدا تعالی باشد
و یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست
ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع بر آن
وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح فعلی
اگر شرع وارد شده باشد و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و
محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هرگاه بعضی از وجوه
حسن و قبح بالاستقلال دانسته باشد بعضی دیگر که موقوفست بورود شرع نیز معلوم
تواند شد. باین بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی بآن وارد
شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی و یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو
بودی هر آینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده
تواند دانست که مذموم است در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی
بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و
قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه باشد که گویند مراد
از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه خواه عقل آن جهت
را تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن و
قبح در افعال بمجرد امر و نهی شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع امر بآن
وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت نهی از آن وارد شدی و فعلی را که نهی
از آن وارد شد تواند بود که در همان وقت امر بآن صادر شدی بنا بر عقلی بودن محال است
تعاکس مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر
شود بحسب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقت دیگر و
بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این مقدمه دانستی بدانکه حق مذهب

اوّل است چه حسن بعضی از افعال ضروری است مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی
مانند ظلم و کذب و عقل درین هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متفق‌اند درین
احکام اهل ملل و غیر اهل این ملل و این مذهب در غایت ظهور است غایتش دو اشکال
عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنها است یکی آنکه بعضی گفته‌اند حسن و
قبح بسه معنی اطلاق میشوند اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت
غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است
اما غیر محل نزاع است سوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق عقاب
و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلّم نیست و جوابش آن است که صفت کمال و صفت
نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشند
راجع شوند بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از اینکه ناشی از
جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب و عقاب
اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و هرگاه
ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلّم باشد لازم آید ممدوحیت و مذمومیت عند الله
نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است چه هرچه مذموم باشد یا ممدوح عقلا
در نفس الامر بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم بآن کند اگر موافق نفس الامر
نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است پس ممدوح و مذموم
عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح
و مذموم باشد عند الله و الا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید
صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق
اشکال دوم آنکه قضیه العدل حسن و الظلم قبیح را حکما از مقبولات عامه که مادهٔ قیاس
جدلی است و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه پسند و عامه شمرده‌اند پس دعوی
ضرورت که معتبر است در یقینیات که مادهٔ برهانند در آن مسموع نباشد و اتفاق

جمهور علما و عقلا دلالت بر آن نکند و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذبورین
و عدم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه است که انکار آن مکابره محض است و قائل
جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد
از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال و مباشر افعال است صادر گردد
و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آن است که موقوف بنظر که ترتیب
امور معلومه است نباشد و چنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارة و الشمس
مضیئة باعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست کذالک احتیاج احکام مذکوره
باعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات
غایتش غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل
دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود چه تواند بود
که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این قضیه
را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام بجهتی بلی در این صورت که مصلحت
و مفسده عامه در قضایای مذکوره دخل داشته باشد منع دلالت اتفاق عقلا در آن
بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست و جوابش آن است که لیکن معلوم است
که قبول عموم مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بسبب ضروری بود
است چه هر کس رجوع کنند بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام
مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند
و یا غافل از آن باشند نیز لا محاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت
ضرورت نکند ضروری متصور نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است
ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر آنها اتفاق عقلا مجرد تنبیه طلبش نیست و بالله
التوفیق اگر تطویل نشده بنابر تفننست که مسئله این است در غایت اهتمام بجهتی آ
بر این مسئله ثبوت نبوت و اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب در فهمها هم تا حصر است

از بلوغ کند مرا هم چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید دانست که احکام
عقول بحسب حسن و قبح بر پنج نوع است سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام
قبیح اما اقسام حسن وجوب است و ندب و اباحت و اقسام قبیح حرمت است
و کراهت و بیان این تقسیم آن است که هر فعلی که مذمت و تذم بر فعلش مترتب
نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش مدح مترتب
شود مندوب و الا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر
ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این
احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنها است نه آنکه موجد آنها باشد
چنانکه مخالفین عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند با حکامیکه محتاج بکشف
شرع باشد **فصل دوم** در نفی شرور و قبایح از واجب تعالی چون معلوم
شد که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح
وی ممتنع است صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است
و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح
محال است و ایضا فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا
پس تجویز صدور فعل قبیح از واجب تعالی مستلزم تجویز ذم واجب باشد
عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا بمعنی که عقل بالضروره جائز نداند
ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و هم چنین کافه شرور من حیث انها شرور
از واجب محال باشد و تقریر دلیل اول بقیاس استثنائی آنکه اگر صدور
قبیح از واجب جائز بودی ترجیح بلا مرجح جائز بودی لیکن ترجیح بلا مرجح جائز نیست
نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جائز نیست و تقریر دلیل دوم بقیاس
استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جائز بودی لیکن ذم واجب ممتنع است
عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و هم چنین کفر و معاصی

قبیح است عقلاً پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی
باشد تعذیب بر آن قبیح باشد عقلاً و قبیح از او صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و
فجار از او واقع نتواند شد و چون تعذیب واقع نتواند شد وعید که خبر دادن است
بعید و بر تعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور کذب از او محال و حال آنکه وعید از او
واقع شده پس محال باشد کفر و معاصی از واجب الوجود و تقریر این دلیل بقیاس استثنائی
اگر خلق کفر و معاصی از واجب الوجود جائز بودی وعید بر آن جائز نبودی لیکن وعید جائز است
بدلیل وقوع آن نتیجه دهد که پس خلق کفر و معاصی از واجب جائز نباشد و همچنین اراده قبیح نیز قبیح
است بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح است پس جائز نیست که خدا تعالی
اراده کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده
طاعت کرده از عاصی مغلوبیت خدا تعالی لازم نیاید چه خدا تعالی ایمان از کافر و طاعت
از عاصی باراده کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم که اگر بطریق جبر و حتم خواستی
و واقع نشدی مغلوبیت لازم آمدی و حتم و جبر محال است چنانکه بیاید **فصل سیم**
در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه افعال اختیاریه عباد و سه مذهب است جبر
و تفویض و امر بین الامرین جبر مذهب اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین
مذهب حکما و جمهور علمای امامیه اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیاری نیست
بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای و اراده وی بی وساطت اراده عبد و گوید اراده عبد
مقارن فعل است بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل و این معنی را یعنی مقارنت
اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرق میان فعل اختیاری و اضطراری
چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت در ثانی کند و
ظاهر است که این معنی یعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد خلق خدا تعالی
اراده را جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و فساد
این مذهب نهایت ظاهر است والا تکلیف عبث بوده بودی و ثواب و عقاب باطل

شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل
قبیح است و ایضاً بالضروره معلوم مدخلیت اراده ما در فعل باین معنی اگر خواهیم کنیم بخواهش
خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود و این ضروریست که هیچ شبهه از خود دفع
نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده خدا
در فعل بنده بغیر از آنکه ایجاد کرد بنده را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود
علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و هرچه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی
در حدوث محتاج باشند بامری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است یعنی خدای
تعالی اراده فعل را به بنده مفوض گردانیده و با وی واگذاشته و این مذهب نیز باطل است
چه خدا اعز است از آنکه ذره از ذرات موجود تواند شد بدون استناد به اراده وی
لیکن بطلان این مذهب نظری است و دلیلش آنکه چون ثابت شد بطلان ترجیح
بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است هر وجود فعل از علت
موجبه و آن علت اگر ذات عبد باشد بی احتیاج بانضمام امری که حادث شود در وقت
فعل لازم آید امتناع تخلف فعل معین از بنده ما دام وجود اسبابها و لا خفا و اینه
خلاف واقع است و اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد بحدوث امری
خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلاف است پس تفویض و
استقلال عبد باطل باشد و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد پس امر بین الامرین
است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده و بیان اجمالش آنست که خواجه
نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عبد علت قریبه فعل است
و اراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده گردانیده و معتزلی
نظر بعلت قریبه منحصر نموده قائل تفویض گشته و حق آن است که وقوع فعل منوط
بمجموع ارادتین چنانکه علمای اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و بیانش
تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج [illegible] حدوث امری [illegible] از ذات [illegible]

امر ارادهٔ فاعلست و حدوث اراده مستند است بمجموع حوادثیکه مستند باراده
حقتعالی بوجوب انتهاء سلسله جمیع حوادث الی الواجب تعالی و دراین موضع شبهه
عظیم است و آن چنان است که هرگاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد بامریکه نه معلول
عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاد
فعل عبد بواسطهٔ اراده که عبد در و مستقل نیست چه هر دو صورت فعل تخلف نتواند
کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آن است که این معنی ایجاب است نه جبر
و ایجاب هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد چه در این
صورت صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش خود از آنکه خواهش او از و یا عداد
امری دیگر واجب شود و لفعل عبد ضروری در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار
ایجابی است که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون ایجاب نار مر احراق را
و یا بارادهٔ غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه مذهب اشعری
و اما جبر آن است که فعل بی خواهش و ارادهٔ عبد موجود شود یعنی ارادهٔ عبد را مدخلیتی در وجود
فعل نباشد چنانکه اشعری بآن قائلست چه در این صورت صادق نیست که بنده خو
و کرد بخواهش خود و یا لااقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب خواهش بنده و این معنی لا
محاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است پس از وجوب
اراده موجبه فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار
نباشد اگر گویند میان صورتین فرق باین نشود که یکی بمدخلیت اراده است و دیگری
بدون مدخلیت اراده اما در این معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراری است با
معنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود که با اراده موجود
شود پس لامحاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوییم لا نسلم که در صورت اولی فعل اضطراری
چه اضطراری آن است که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دوم است اما
صورت اولی چون بمدخلیت اراده است اضطراری نیست ثانیاً لا نسلم که در صورت ...

اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آن است که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در
صورت اولی چنین است که اگر منجبه است و اراده مفید نشت نمیکرد و نتوانسته باشد که
اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد بلکه
مقدوریت فعل معتبر است و بس اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست بنده
ایجاد کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود جواب گوئیم که فرق از زمین تا آسمان
چه در صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود باراده خود کرده
و بباید دانست که قوت وقع این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمی تواند
نکند که منشا اعتراض اول است بر مردم مشتبه است اینک باید تامل کرد که نمیتواند نکند که
بسبب ملجا ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارضه
وی باشد غیر میتواند نکند که بسبب زیادتی خواهش بنده و باشد مرکردن را مثالش آنکه حاکم
کسی را ملجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت قوت غضبی مثلا بحرکت در آید و نهایت
مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این هر دو کس صادق است
که نمیتوانند که نکشند اما یکی بنابر الجای دیگری مر او را و یکی بنابر غلبه خواهش خود
مر کشتن را پس نیک تامل درین هر دو معنی کن و ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان
زمین و آسمان است یا نه و ایضا بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد
وجود شیئی که منشا اعتراض دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه شیئ علت
فاعلی وجوب فعل باشد و دیگری آنکه شیئ علت معده وجوب یا شرط وجوب باشد و علت
فاعلیت وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن با عداد و شرط مذکور یا بشرطیه وی و مراد
معنی دوم است چه در این صورت داعی علت معده انبعاث خواهش است در نفس
فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لامحاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده
خود فاعل وجوب فعل خود باشد با عداد داعی که مستند است بوسائط کثیره بواجب
الوجود و پس چون علت معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود فعل مفوض

بنده نیست و چون علّت فاعلیّت فعل و وجوب هردو عبد هست لازم نیاید که فعل
مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و این هست معنی امر بین الامرین
اگر گویند ذات بنده که علّت فاعلیت و وجوب فعل هست مخلوق خدا هست پس
فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوئیم هرگاه فعل بنده را باین معنی
مخلوق خدا دانند قائل بجبر نیست بلکه قول بجبر آن هست که فعل را بیواسطهٔ بنده مخلوق
خدا دانند اگر گویند که این معنی اگرچه جبر نیست امّا شریک هست در مفسده با جبر چه خلق
ذات عاصی مثلاً که مقتضی عصیان هست و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان
هست در دست عاصی و تعذیب بر آن بلا تفاوت جواب گوئیم وقتی مثل او باشد
که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذّات امّا اگر خلق او بالذّات برای مصلحتی باشد
و مفسدهٔ عصیان از او بالعرض لازم آید هرآئینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئلهٔ شرّ بیان
نمائیم و دفع شبهه جبر باین غایت تا باین غایت بنظر نرسیده گمان دارم که بعد از این
اذکیا را ازین شبهه وقعی در خاطر نماند ان شاء الله العزیز والحمد لله علی فضله

فصل چهارم

در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرّ در عالم کون و فساد
و این شرور لامحاله ممکنند نه واجب و ممکن را لابد هست از علّتی و جمیع علل ممکنات
منتهی هست بواجب الوجود پس لابدّ هست تنها سلسلهٔ علل شرور نیز بواجب الوجود
و حال آنکه ثابت شد امتناع صدور شرّ از واجب الوجود بنا بر قوّت این شبهه بعضی
که ثنویه قائل شده اند بوجود الهین واجبی الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری
فاعل شرّ که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه منع وجود شرّی هست که من جمیع الوجوه
شرّ باشد و یا شرّیتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلّم هست وجود شرّی است
که خیریتش غالب باشد بر شرّیت و بر صاحب شبهه هست اثبات مادّه که شرّ مطلق
یا غالب الشرّیه باشد و لکن فی وراء المنع من فی ذلک بلکه هرچه مظنّهٔ شرّ بود چون نیک
بالجمله بود لامحاله خیریتش غالب باشد و هر چند باشد لابد هست آنکه خیری

شرش قلیل باشد و خیرش غالب باشد لان ترک وجود الخیر الکثیر لاجل شر القلیل کثیر
وارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گونه نباشد قبیح نیست عقلا تحقیق انکه وجود شر برای خیر
قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محالست امّا هرگاه بالفرض باشد و بتبعیت خیر کثیر
بود محال نیست و جمیع مواد[ی] که مظنّهٔ هست شر هست لامحاله ازین باب هست پس
لازم شود قول بتعدد الهین و نه لازم اید استثنا شرور بالذات بواجب الوجود
امّا قضا و قدر آن نیز منشا اشکالی شده بیانش آن هست که اتفاق اهل سلام بلکه اکثر ملل
وقعست و احادیث مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدا
تعالی و قدرش و از جمله حوادث افعال عباد هست پس هرگاه بقضا و حکم خدا تعالی و تقدیر
خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش این هست که قضا و قدر بچند معنی
وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای فخلقهن و قوله تعالی
وقدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت
شده که افعال عباد مخلوق خدای نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی و
قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و قوله و قدرنا بینکم الموت ای الزمنا
و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات هست و بس سیم بمعنی اعلام و تبیین کقوله
تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض و قوله الا امراته
قدرنا انها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ و باین معنی صحیح ا[ست]
در جمیع حوادث حاصل این معنی علم واجب تعالی هست بجمیع موجودات کلیه و جزئیه
چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارت هست از علم اجمالی کلی
و قدر عبارت از علم تفصیلی جزئی و بنابرین اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم
واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر
کفر دانسته و از عاصی عصیان و حال انکه علمش ازلی هست خلاف کفر و عصیان موجود
نتواند شد و الا جهل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نتواند شد معتقد نیز نتوا[ند]

بود و مجبور بکفر و عصیان خواهند بود و جوابش آن است که علم تابع معلوم است نه معلوم
تابع علم چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی
باشد پس چون کافر مثلا در لا یزال باختیار کفر میکرد خدای تعالی چنین دانست که اگر در حد
ذات خود بنحوی میبود که اختیار ایمان میکرد هر آینه مؤمنش میدانست پس علم واجب
تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده باشد و همچنین در همه اشیا **فصل**
پنجم در بیان حکمت خدا تعالی بدانکه افعال خدا تعالی را غرض نبودی هر آینه عبث
بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی و این محال است
و ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از او محال چنانکه گذشت پس
افعال خدا تعالی معلل است باغراض و چون محال است رجوع غرض بوی بسبب
آنکه غنی مطلق است پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع
بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه مراد از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس
اغراض الهی چه مراد است از مصالح و حکم چه مراد از مصلحت و حکمت آن است که
راجع شود بغیر پس خدا تعالی حکیم است در افعال چه حکیم آن است که فعل بی مصلحتی و حکمتی
نکند و لغو و عبث از او صادر نشود و اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد راجع شود بغیر
لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد برای وی و لا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش و الا نظر
بوی هیچ رجحان نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هر گاه اولی باشد ایصال نفع
بغیر برای وی پس شی باین ایصال نفع بغیر کاسب اولویتی باشد برای خود پس مستکمل باشد
بفعل خود و حال آنکه استکمال وی محال است چه مستکمل ناقص باشد در حد ذات خود و
نقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم که لا نسلم ایصال نفع اگر اولی
نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال
نفع بغیر [illegible] ذاتی است مقتضی ایصال نفع [illegible]

بلی اگر فعل او نفع بغیر نمیرسید اشت صدور فعل از و ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی
فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلی است که نفع بغیر داشته باشد پس اگر با غرض نافع بغیر
نباشد نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس اصدار
چنین فعلی از وی هر آینه بلا مرجح خواهد بود و این محال است اما هرگاه فعل نافع غیر باشد صدور
بلا مرجح نخواهد بود چه مقتضی بخشش ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقت
غرض و غایت در فعل واجب ذات واجب است چه غایت آن است که داعی بر فاعل
باشد بر فعل و چیزیکه داعی واجب است بر فعل ذات او است که مقتضی ایصال نفع بغیر است
پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و اما
تحقیق آنکه حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که فعل
الهی مشتمل است بر وی بطریق مجاز است و بر سبیل تشبیه فعل او بفعل ما یعنی فعل ما
مشتمل است بر چیزیکه اگر آن چیز در فعل ما نمیبود چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالی است
برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چه موجب کمالی برای وی
نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه تشبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر تشبیه و مجاز
باشد این بود دفع شبهه و اشاعره متمسک شده اند بشبهه مذکوره نفی غرض از فعل
الهی کرده اند و از ایشان هیچکس بانرسیده که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب
ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل
تواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو نظر بفاعل
مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت
هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل
تواند شد حکما متمسک باین شبهه جسته نفی قصد از واجب تعالی کرده اند بعضی گفته اند
واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لا محاله متعلق بچیزی
شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب الوجود

والا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از
قصد قصد بالذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق است
و استدلال ایشان تمام چه مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد
پس مراد ایشان نیز این است که مقصود بالذات و غایت در فعل الهی نفس ذات
اوست نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر آن مانند ایصال نفع بغیر اما رضای
بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق
متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی لازم نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه
رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافی است و مرجح نظر بصدور لازم نیست
که اولویت داشته باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و بالجمله فاعلیت
بالرضا آن است که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در نفس
فاعلیت بالطبع آن است که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل از این حیثیت
که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد اگرچه از این حیثیت
که آن ذات مقتضی ذاتی است که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر حکمت و مصلحت تواند
بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از آنجهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم
و مصالح نتوانند بود چه طبایع را شعوری بحکم و مصالح نیست اما از این جهت که
طبایع مقتضای ذات واجب الوجودند که مقتضی افعال محکمه است لا محاله مشتمل
است بر حکم و مصالح

فصل ششم در بیان حسن تکلیف

بدانکه تکلیف در لغت
بمعنی بر مشقت داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوی الهی است مر عباد را
بامور شاقه دعوتی مشتمل بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادن است بثواب
در آخرت و وعید عبارت از بیم دادن است از عقاب در آخرت و مراد از ثواب
نفع رسانیدن است از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر رسانیدن است از روی
اهانت و چون این معانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین بحسن

در آنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص آن است که عقل مستقل
باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون استعانت بکشف شرع و عقلی بمعنی مذکور مساوی
اعم بود از این که محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی
بمعنی مقابل عقلی بمعنی اعم باشد و عقلی بمعنی اخص نباشد و هرچه محتاج بکشف شرع نباشد
عقلی بمعنی اخص باشد پس آنانکه معتقدند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلف اند
در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم
عقل بوجوب واجبات عقلیه و حرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل وحی است الهی که
حامل آن عقلست چنانکه شرع وحی است الهی که حامل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر
گفته اند عقل شرعی است از داخل و شرع عقلی است از خارج دوم تکلیف شرعی
مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات شرعیه و شکی نیست در عقلیت حسن
تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف شرعی است یعنی عقل مییابد حسن تکلیفات شرعیه
را یا نه و حق آن است که عقل مییابد حسن تکلیفات را بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف
آن است که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم آنها
عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب جوار رب
العالمین است و دیگری مهیای محافظت امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها
حفظ وجود شخصی و نوعی انسانی است و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی
جنود و اعوان شهوت و غضبی اند تدبیر نتوانند بود که هر دو طایفه هم اند قوی برگردند بر لطائف
اولی باعانت قوت عقلی بدون آنکه قصوری در غرض این طایفه متصور شود و اقل مراتب
اعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و ویرا از غرض اصلی وی
باز ندارند و با اهمال تدبیر مذکور طایفه اولی چیره گردند باعانت و خدمت قوت شهویه
بطایفه دوم حیثیتی که متخلف بالکلیه از غرض اصلی خود باز مانند و از استحقاق جوار رب
العالمین محروم گردند چنانکه غرض اصلی از وجود ایشان تحصیل استحقاق مذکوره

هست که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوت شهوت که موجب
حفظ وجود تعلقی هست نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق
مذکور و تدبیر مذکور بضبط قوای شهویه است از میل بطرفی افراط و تفریط که یکی
موجب اضرار بغرض قوت عقلی است و دیگری مودی بفوت غرض مطلوب
از خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوت عقلیست و ضبط مذکور مقدور اکثر
عقول نیست بلکه بوجه تام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست و بلکه موقوفست
بشریعت الهی که تکلیف اوامر و نواهی متحقق نتواند شد که عبارت از آن است
تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتمال
بر فائده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان
وجوب تکلیف نیز در باب نبوت بیاید ان شاء الله تعالی العزیز و چون حسن تکلیف را دانستیم
بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف
و بعضی بمکلف و بعضی بمکلف اما آنچه راجعست بنفس تکلیف آن است که تکلیف متقدم
باشد بر زمان فعل تا مکلف مهیای فعل تواند شد و آنچه راجع بنفس فعلست امکان
فعلست چه تکلیف بمحال قبیحست عقلا و آنچه راجعست بمکلف علم اوست بحسن و
قبح فعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعل تا در ثواب نقص
و در عقاب ازدیاد واقع نشود و آنچه راجعست بمکلف قدرت اوست بر فعل و علم
او یا امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است

فصل هفتم در وجوب لطف بر خدا تعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی تکلیف قائلند
بوجوب لطف عقلا و لطف عبارتست از امری که مکلف بسبب آن نزدیک شود بارتکاب
طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجا و اضطرار بفعل
طاعت و اجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب
اختیاری بودن فعلست پس اگر مکلف ملجا شود بکردن فعلی هر آینه اختیار مسلوب گردد

و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدای تعالی آن است که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را
بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست مگر امتثال او امر که طاعت عبارت
از او است و انتها از نواهی که مراد از ترک معصیت او است و الا تکلیف بی فائده و
قبیح بودی چه فعل بی فائده قبیح است عقلا چنانچه گذشت پس هرگاه داند و قادر باشد بر
امری که بسبب او مکلف نزدیک گردد بامتثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن
البته امتثال کند و اگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری
البته امتثال نکند پس هر آئینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارتست از آن
تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اگر نکند امر مذکور را هر آئینه مناقض غرض خود باشد و
نقض غرض از حکیم قبیحست عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا پس اول الطریق شکل اول گوئیم
ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است
و بعد از این الطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف
واجب باشد لیکن ترک لطف قبیحست نتیجه دهد که پس فعل لطف واجب است و هو المطلوب
و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله افعالی است که موجد آن خدای تعالی است
واجب است بر خدای تعالی ایجاد آن و اگر از جمله افعالیست که ممکن است وجود آن از
مکلف واجبست بر خدای تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف
و الا که اگر واجب نگرداند آن فعل را بر مکلف هر آئینه جائز خواهد بود که مکلف ترک نفعل
کند و منجر شود بترک مکلف و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالی است که از غیر از
خدای تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف
باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی و الا تکلیف بفعلی که لطف در وی
معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود **فصل هشتم** در بیان وجوب
اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است
و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت از آن است و

یکی نظر بهر موجود بخصوص و اول متقدم است بر ثانی یعنی هرگاه چیزیکه مقتضای مصلحت
کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا بر عکس واجب است تقدیم مقتضای بر مقتضای جزو
عقلا البته پس خلافست در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجب است که بر اتم وجوه ممکنه باشد
یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق مذهب
اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آن است مانع نداشته باشد و حال
آنکه داعی بر وجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعی است بوجود آن پس اگر ترک
اصلح و افاضه غیر اصلح باوجود آنکه ترجیح مرجوح است قبیح نیز هست عقلا ازین جهت که ترک
اصلح است و اخذ غیر اصلح و این مذموم است عقلا بالضروره پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب باشد لیکن ترک اصلح قبیحست نتیجه دهد
که پس وجود اصلح واجب است پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه
نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است
پس لازم نیاید اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم
وجود معلول است مر علت تامه را و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم
بر ترک که وجوب علیه است و اینست محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است
احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آن است مصلحت کل باشد
متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد
و منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب
نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مبتلی در
تمام عمر بامراض و آفات آن است که یا اصل خلق نکرده یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب
العقل باشد نه اینکه بماند تا موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال عباد آنست
که در همه وقت انبیا و اولیا موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع اوقات
کنند و ابلیس و ذریت هیچ هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع

اماته انبیا و اوصیا است و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش دانسته شد چ
چه حدوث حوادث مستند اند بجمیع اموریکه مستند اند بواجب تعالی و این معنی اعنی
ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسایط در وجود مسببات بنابر مصلحت
راجع بنظام کل است که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو بر تقدیر تسلیم نتواند کرد و حاصل
آنکه اصلحیت مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا در معرض
استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار خود و نیز
و همچنین اصلح بحال عباد مکلفین این نیست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اوصیا
نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین
و علمای راشدین و چون وجوب اصلح را محقق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که هر اصلحی که متصور
شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات الهی غیر متناهی است
و هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن است الی غیر النهایه فیلزم آن لایمکن تادیة
ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آن است که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان
ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و
انتفای مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی
ساخت پس هر اصلحی را تسلیم که اصلح از آن ممکن الوقوع نباشد یکی دیگر از شبهه ها
این است که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم آید که خدا تعالی تفضل بر کسی کند نتواند کرد چه
هرچه تادیه واجبی باشد مانند رد ودیعت و قضاء امانت پس لازم آید که خدا تعالی
مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و
بطلان فائده دعا و مسئول لازم آید چه هرچه اصلح است کرده یا کند البته و تغیر
واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهه این باب است و جوابش آن است
که استحقاق شکر بر ابتدای وجود اصل ایجاد است که تفضل محض است چه بر او
واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبح عقلا

آن است که کسیکه کاری کند وخوب تواند کرد نکند و بد کند نه آنکه کاری داند ونکند
اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح نیز درا و معتبر
پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن درین نیست که ابتدای وجود اصلح وجوبش غیر مسلّم است
بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرّش آن است که پیش از اراده ایجاد
امری که مستدعی مصلحت باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی
مصلحت بعد از ارادهٔ ایجاد و تصور تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضّل
محض است و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب فعل منافی استحقاق شکر بودن مسلّم
نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب عنه منافی اختیار نیست
چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنابر اختیار و اگر بطلان فائدهٔ دعا و سؤال
کاهی لازم آید که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب
مصلحت است چه گاه باشد که وجود مسئول عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت
اصلح واجب شود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد

باب سیّوم در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است بوجوب بعثت
انبیا و تصدیق ایشان فی کل ما جاؤا به من عند الله تعالی و تخصیص پیغمبر با محمد بن عبد الله
صلی الله علیه و آله و نبی عبارتست از انسانی که مبعوث باشد از جانب خدا تعالی بجهت
تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از آنکه صاحب شریعتی علحده باشد یا نه و
اعم از این که کتاب آسمانی باو نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از
طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل با اوامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست
از کلام مجید الهی که جبرئیل آورنده آن باشد به نبی اعم از آنکه بر لوحی یا به مانند
لوحی نوشته آورده باشد یا آن کلام را جبرئیل به نبی خوانده باشد و نبی
یاد گرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی که او را [illegible] احکام الهی باشد به نبی تا نبی به بندگان
برساند و رسول [illegible] نبی [illegible] شود و گاهی تخصیص [illegible] که با [illegible]

کتابی یا شرعی علی حده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و مشتق است
از نبأ بمعنی خبر بنابرین که آورنده خبر است از جانب خدا تعالی و یا از نبوّت بمعنی
رفعت بنابر آنکه رفیع الشأن است و درین وقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع
گردانیده است خدا تعالی شأن او را و درین باب چند فصل است

فصل اوّل در بیان حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا

بدانکه بعثت انبیا
مشتمل است بر فواید بسیار اوّل تقویت عقل در احکامیکه مستقل است بیافتن
آن دوم تنبیه کردن و آگاه گردانیدن عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرمایه
حیات و بقای جاودانی و سعادت دوجهانی است چه معرفت اگرچه عقلی است
لیکن عقول مردم بنابر آنکه در لذّات جسمانی و شهوات حسّی حیوانی که میل و رغبت
بآن بالطبع غالب است بر ایشان فرو رفته اند پنداری در خواب اند و همچنانکه حواس در وقت
خواب ادراک محسوسات نتوانند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات
نتواند کرد پس دعوت انبیا مر ایشان را از خواب غفلت بیدار میگرداند تا متوجه
ادراک معقولات و تحصیل معارف توانند شد سیوم دلالت کردن بچیزیکه
نافعست از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و بچیزیکه نافعست از اغذیه و ادویه مر بدن
مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق که ضرر رساننده است مر
نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع
و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیا است چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی
مستفاد از ایشان است بسبب آنکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت
مضرت و منفعت غذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوفست بمرور زمانی و مدتی که ممکن
است در آن مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسی که از جانب
خدا تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا و لهذا اوّل فردی از افراد انسان که
خدا تعالی خلق کرد پیغمبری مخصوص بود حفظ نوع انسانی و باعث آن است که ایشان

مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در امور معاش
و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع
عدو و مانند آن از امور صناعیه که موقوفست بصناعت انسان و محتاج است
بهمه آنها هر فردی از افراد انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان
به تنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی
که در آن مکان بهم نزدیک توانند بود تا هرکدام مشغول شوند بصناعتی
و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارتست از
مکان مذکور است و انسان مدنیست یعنی محتاج است به بودن در مدینه تا بهم باشند
و معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاجست باجتماع و معامله کردن با
یکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است
که موجب اختلال امر اجتماع و فساد و فائده تمدن است پس لابد است از وجود
عدل که بسبب آن هرکس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویه حقوق یعنی
احقاق حق کسی بقدریکه مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات
حقوق غیر محصور است و ضبط همه آنها بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابد است در تحقق
عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از آن قانونهای کلیه استنباط جزئیات عدل
در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن
واضع لامحاله شخصی باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرارداد او کنند
و هیچکس را یارای تخلف نباشد پس لابد است که آن شخص صاحب سیاست و قدرت
بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعا او کرها انقیاد وی کنند
و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلتی است
بنهایت عظیم که هرکس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بدل آن بدیگری نتواند
کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مختص بجهتی چند باشد با آیات و معجزات

از جانب خدا تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و نفی صحت دعوی
همسری و هم چشمی نرسد و مراد از منزلت نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست
مگر چنان منزلتی و از نبوت نیست مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ انسان
تحقق نبوت و وجود پیغمبری پنجم اشتمال بر لطف که در هیچ شرع یقینی نیست که چنانکه
ثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد و خبردار شدن از ثواب
و عقاب مقربست مر مکلف به تکالیف عقلیه از فعل واجبات عقلیه و ترک منهیات
عقلیه و ایضا هیچ شرع یقینی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه و مقرب
مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لامحاله پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد
بر لطف و این فواید خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال بر فوایدی که حاصل
نتوانند شد بدون بعثت و فایده خامس یعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر
وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون لطف
اسد وجهی اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب
تکلیف شرعی بنا بر آنکه لطفست در تکالیف عقلیه **فصل سوم** در بیان وجوب
عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت عزیزه ایست که ممتنع باشد با آن صدور
گناه بسبب امتناع داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق
میان وی و عدالت آن است که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه
نه منع از داعیه گناه و منع از گناه نیز هر دو دائمی باشد نه کلی پس با وجود عدالت
صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگر چه
قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست
چنانکه وجوب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدا تعالی مخصوص
ساخته بجماعتی که حصول غرض الهی از وجود آنجماعت موقوفست بر وجود آن لطف مانند
انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا ممتنع است و فایده تبلیغ تمام نشود مگر

حصول علم یقینی بصدق انبیاء حصول علم یقینی موقوفست بر امتناع صدور کذب
و امتناع صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیا واجب
باشد پس وجه یکی آن که عصمت لطفست مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص
بایشان چه لطف آن است که مقرّب مکلّف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز
مقرّب انبیا است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دوّم آنکه عصمت انبیا
لطف است مر مکلّفین در تصدیق انبیا که تکلیفی است مر مکلّفین را چه با وجود عصمت
انبیا مکلّفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اوّل
گوییم عصمت انبیا لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا
واجب است سوّم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوفست بعصمت انبیا
پس اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی ممتنع است
نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر
شخصی که نبوّتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم بتحقیق
عصمت در نبی نبوّت اوست و بدانکه خلافست در آنکه عصمت انبیا از چه چیز
واجب است از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ
نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره و نیز در صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمداً یا سهواً
نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیاء است مطلقا
از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمداً و سهواً بعد از بعثت و قبل از بعثت امّا
از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ و امّا از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز
مطلقا بسبب وجوب اتباع چه صدور ذنب مطلقا منافی اتباع است امّا بعد
البعثة فظاهر و امّا قبل البعثة لحصول النفرة المانعة عن الاتباع و لو بعد البعثة پس بر
تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوییم اگر صدور [illegible] تبلیغ از نبی جا

بودی بغرض تبلیغ باطل شدی لیکن بغرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور کذب در تبلیغ جایز نتواند بود و گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع واجب است نتیجه دهد که پس صدور ذنب مطلقا جایز نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوییم اما ان یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد که فلا یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما ان یکون جایز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه دهد که فلا یکون النبی الذنب مطلقا و بدانکه چنانچه واجب است عصمت انبیا از ذنوب و اجبست تنزه انبیا از جمیع عیوب جسمانی و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دنائت او و کفر آبا و امهات و رذالت قبیله و بالجمله جمیع اموری که منفر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و هم چنین واجب است اتصاف او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمائل جمیله و کرامت آبا و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل برین آنکه اگر منزه از عیوب و رذائل مذکوره و متصف بصفات و فضائل موصوفه باشد هر آئینه است بانقیاد وی که مکلفند بان نزدیک و از مخالفت او دور خواهند شد پس بودن نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجبست بر خدا تعالی پس بودن بحیثیت مذکوره واجب باشد **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد و لابد است که بیان کنیم معنی خرق عادت را تا ممتاز شود از اموری که مانند باشد بخرق عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال آنها پس گوییم هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لامحاله او را سببی باشد از اسباب

خدا تعالی مصلحت درین دیده که خلق اشیا باسباب کند و این معنی اعنی خلق کردن اشیا
باسباب عادة الله گویند و اسبابیکه خدای تعالی بجهت حدوث حوادث درین عالم
تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب
ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است در طبایع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از
عنصریات و اسباب سماویه که عادت شده تا تأثیرش درین عالم منحصر است در حرکات
اوضاع کواکب و افلاک و اسباب مرکبه مرکب باشد ازین هر دو قسم مثل آنکه گویند
دوای فلانی مثلا اگر در فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند و فلان اثر کند والا نکند پس
هرچه حادث شود درین عالم بسببی از اقسام ثلثه هر آئینه واقع بر مجرای عادت
باشد و اگر حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آئینه بیرون از مجرای
عادت باشد و عادت بر آن منخرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد مثلا شق
قمر معلوم است بالضروره که یکی از اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد
و هم چنین مجی شجره بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است
در اراده و طبیعت و قمر و شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت
فوقست و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذبست یا دفع و مجی شجره حرکتست و
هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری
حادث شود بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که
بلا سبب حادث شده و مشتبه شود بخرق عادت و نیرنجات و طلسمات ازین
باب بوده و گاه باشد که در خیال درآید که چیزی حادث شده و در خارج [illegible] نباشد
و سحر و جادو ازین باب بود پس ابتداء شی مرئی نه از راه سببی از اسباب عادیه
خرق عادت باشد و اگر مقترن باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که اختصاص
بآن امر باشد نه از جانب خدا تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد و گاه
باشد که مقترن باشد بدعوی لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکذبه گویند

چنانکه نقل شده از مسیلمه کذاب که شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت
پناه صلی الله علیه وآله وسلم دعا کرد بجهت اعوری نذهبت عینه الصحیحه و دید فرعون
را هبا شدن در دریا بجهت موسی وگفت من نیز مردم را بر این طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا
جمیعا و دید که خلیل سلامت ابراهیم را در آتش وگفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام
کنم فجائت نار فاحرقت لحیته و خرق عادتی را که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از
بعثت ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس و انغار
بحیره ساوه در شب تولد پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم و تظلیل غمام و تسلیم حجر
بر او قبل از بعثت و آنها لا محاله از معجزه آن پیغمبر است زیرا که ارهاص بمعنی اثبات بنیاد است
که گویا انتظار بعثت میدهد پس ارهاص نیز در حکم مقارنست بدعوی است و اگر خرق
عادتست مقترن بدعوی نبود آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیاء الله صادر میشود
یا بر چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی کلما دخل علیها زکریا المحراب
وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف
بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک
و چون کرامات اولیا مقترن نیست بدعوی مشتبه بمعجزه نشود و چون صدور شی
از راه اسباب عادیه نیست با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نرود یا
احتمال سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم باشد
از معجزه ممتاز بود و علامت سحر و امتیاز وی آن است که عالمان آن فن معارضه بمثل
توانند کرد بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه نتوانند
کرد چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سرش آن است که هر چه از راه اسباب
عادیه است هر چند خفی باشد تعلیم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن بدر توان
آمد اما هر چه نه از راه اسباب بود از طریق علم و تعلم راه نتوان دانست تا
معارضه او توان کرد چه علم راهی ندارد بغیر از اسباب عادیه و چون اسباب

عادیه نبود را علم رسد و دیده و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه
بر صدق صاحب معجزه بنا بر آن است که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی است
بی واسطه اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخصی شود مر اختصاص را از جانب
الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادّعا کند بجماعتی در حضور ملک رسالت
ملک را بجانب ایشان حجّتی از او طلب کنند مر صدق این دعوی را و او گوید حجّت
من این است که ملک بخلاف عادت خود سه مرتبه مثلا برخیزد و بنشیند و ملک مقارن
شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند جماعت را و علم
ضروری حاصل شود بتصدیق ملک مر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت
معجزه است مر دعوی نبوّت را امّا بیان اینکه ثبوت دعوی نبوّت راهی بغیر از
معجزه نیست آن است که دعوی نبوّت ادّعای خصوصیتی است مر او را که هیچ کس
را نه اطلاعی باسباب آن خصوصیت نیست تا استدلال لمّی بر او توان
کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انّی که راه اثر بموثر باشد و اثری که
دلالت بخصوص موثر کند باید که مخصوص باشد بآن موثر خاص و چون نبی شخصی است
بشری جمیع آثار او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و تمیز در استجماع کمالات
نیز چون اعم است از نبوّت دلالت بخصوص نبوّت نکند با چیزی که دلالت
بخصوص نبوّت کند اثری نیست که مخصوص نبی باشد من حیث النبوة و آن نبود
مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوّت پس راه اثبات نبوّت منحصر باشد در ظهور معجزه

فصل چهاردهم

در بیان نبوّت پیغمبر ما محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن
عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی که اثبات نبوّت شخصی از اشخاص راهی
ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهره از معجزات آن حضرت بسیار است برای ما
محرومان سعادت ادراک زمان نبوّت منحصر است در دو معجزه یکی ظاهر بالعیان
و دیگری ظاهر بالمعنی امّا معجزه ظاهره بالعیان قرآن مجید است و ظهور او ثبوت

او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت
از کثرت بحدّی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان
بمشاهده حسّی منتهی شود باین معنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند
از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جماعتی دیگر کذالک تا منتهی
شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر
شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرف و واسطه بالغ بحدّی باشد که عقل
تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لامحاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما ببلدان بعیده
مانند مصر و شام و چین و ختای و ملوک ماضیه مانند کیخسرو و افراسیاب و کتب
مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است
بحدّیکه قابل تشکیک نیست و همچنین متواتر است بحدّی که از احدی شک در او
منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله و آله و سلم دعوی نبوت کرده و دعوی خود را
مقترن باتیان قرآن مجید ساخته و تحدّی بآن کرده یعنی در معرض معارضه آن در
آورده و جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را از عربان
کامل در عربیت که در بسیاری و کثرت در مال و مشهور بنهایت عصبیت
و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلام
است با آنکه در همه فنون و فضائل بمراتب زائد بر کاملان جمیع اقران سابقه شدند
و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون علوم عربیت
را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقی و کسبیکه با هم جمع شود
بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد بکمال سلیقی
در عربیت بودند و فنون علوم عربیت در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان
اسلام در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از عشر بلغای جاهلیت

رسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسائل
و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی شکی و خلافی درین معنی نقل نشده و
بلغای جاهلیت با این همه قدرت و بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود
و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
در مقامات مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سور قرآن در آورده و هیچیک هم
در مقابل آن اتیان بکلامیکه بکلام ادنای عرب بلکه عجم شباهتی داشته باشد نیز نتوانستند
نمود و ظاهر است که اگر اتیان میکردند هر آینه نقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم
شایع و مشهور میشد و چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار آحادی
و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی آنکه کلمات واهیه مسیلمه کذاب که ادعای
نبوت مینمود و آنها خرافات را وحی منزل خود میدانست مثل الفیل ما الفیل و ما ادراک
ما الفیل له ذنب وبیل و خرطوم طویل نقل شده و از معاندین قرآن در مقام تحدی چیزی
نقل نشده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت
مینمود و بالتماس صنادید قوم خود شبها می نشست و فکر میکرد و تقریر اموری چند
مینمود که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلماتی مینمود که شاید در مقام
تحدی اتیان بآن تواند کرد و چون صباح قوم او بامید تمام می در خانه او
مجتمع میشدند از نهایت ... و شگفتی اظهار آن نتوانست نمودن نهایت که ولید
بالنسبه ... گذشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده می نمود بقوم خود رسید و گفت
لقد سمعت من محمد انفا کلاما ما هو من کلام الانس و الجن ان له لحلاوة و ان علیه لطلاوة
و ان اعلاه لمثمر و ان اسفله لمغدق و انه لیعلو و لا یعلی یعنی بتحقیق که شنیدم من از
محمد درین نزدیکی کلامیکه نیست از کلام انس و جن بدرستیکه مر این کلام را حلاوت
عجیبی است و حسن و قبول ظرفه بدرستیکه بالاش ... است و پائینش نفع
رسانند و بدرستیکه او فائق ... غالب میشود و چیزی ... او فائق ... نمیشود

پس قوم گفتند صبا الولید یعنی مایل بجهل شد ولید نه تحسین کلام او تا باین غایت
کرد و قطع نظر از عدم نقل معارضهٔ قرآن کرده ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد
هر آئینه محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند و مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نمیکردند
و کشته نمی شدند و بهلاکت نمیرسیدند و حال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات
شدیده فیما بین آنقوم و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله که موجب هلاک و افنای کافهٔ
صنادید و اعیان آن قوم گردید از تواتر جنگ رستم و افراسیاب گذشته و چنانکه
علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است و چون معارضهٔ قرآن نکردند و بقتال
و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقرآن
واقع شد و معارضه واقع نشد با کمال قدرت متحدین در معارضه اگر قرآن از جنس کلام
بشر میبود بایستی که مثل اقصر سوره از و می آوردند پس ثابت شد معجزه بودن آن و اینکه
قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلافست درمیان علما که وجه اعجاز قرآن چیست
اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآن است لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة
والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان
و بعضی بر آنند که اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفت با اسلوب و نظم
کلام عرب در اشعار و رسائل و خطب دارد موجب اعجاز قرآن شده و بعضی بمجموع امرین
قائلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک جداگانه سبب اعجاز نتواند شد
و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدا تعالی صرف کرده همم متحدین را از معارضهٔ
قرآن مع قدرتهم علیها والکل محتمل والاظهر هو الاول و چون معجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق
شکل اول گوییم محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت کرد و اظهار معجزهٔ قرآن
نمود کما ثبت بالتواتر و هر که دعوی نبوت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بینا
ان المعجزه داله علی صدق صاحبها نتیجه میدهد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم
پیغمبر است [illegible] اما معجزهٔ ظاهره و المعنی مجموع خوارق عادات است که [illegible]

بودن پیغمبر ما هم شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و مجیئ شجر و نبوع
الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم
و الاسراء الی مسجد الاقصی و العروج الی فوق السماء الی غیر ذالک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین
الناس مشهور که هر یک باخبار آحاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در حد استفاضه و شیوع
نزدیک بحد تواتر لیکن هیچ یک بحد تواتر نرسیده و قطعی نشده و اسرار و عروج
اگرچه اصل هر یک مقطوع است و در قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است
بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد که متضمن است هر یک
مر آنرا مضمون این جمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم ادعی النبوة و اظهر
المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین جذع مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد
اما اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات که مضمون جمله مذکوره
است منقول است بتواتر و ازین جهت گفتیم که این معجزه است ظاهر بالمعنی ا
و بالجمله علم ما بمضمون این جمله مانند علم ما است بشجاعت رستم و عدالت کسری و جود
حاتم و با آنکه هر یک از وقایع رستم و حکایات کسری و حاتم نیست مگر منقول بخبر
واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است و معلوم است فکذالک فیما نحن فیه
پس چون دعوی نبوت با اظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج مطلوب بهیئات
شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
و سلم بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوت و عموم نبوت او و
فضل او بر سایر انبیا و سایر ما ثبت منه بقول او و بقرآن نازل بر او ثابت شود
و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم باشد در غایت رکاکت و ضعف است و آن چنانست
که گفته اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود چرا اعمال او قبیح باشد و حال
آنکه صحیح بود و اگر مستلزم مفسده نباشد [illegible] مصلحت [illegible] باشند پس نسخ آن

قبیح باشد و هرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی علیه السلام که ثابت
بود باتفاق مرفوع نتواند شد و چون رفع نتواند شد ملت محمد صلی الله علیه وآله وسلم
که ناسخ اوست ثابت نتواند شد وجوابش آن است که حسن و قبح احکام و افعال
تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات
پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان
لاحق مستلزم مفسده باشد پس واجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل
انبیاء ماضیین نیز چه در توریة آمده که بر آدم و حوا اکل ما دب فی الارض حلال بود
و بر نوح بعضی از حیوانات حرام شد و هم چنین بر انبیای متأخر از نوح واجب
شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا حین [illegible] و جمع بین الاختین حرام
شده در ملت موسی همچنانکه در ملتها بعد از آن حلال بود در شریعت آدم و نوح
و هم چنین ضعیف است شبهه تائید ملت موسی و آن چنان است که گفته اند یهود
خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفت تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت باشد
شریعت موسی ثابت باشد وجوابش آن است که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه
کسی اختلاق این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل بر این آنکه اگر این خبر نزد یهود
ثابت میبود هر آئینه محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه وآله میکردند و اگر محاجه
بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیریکه در میان یهود ثابت باشد
ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا زمان موسی متصل نیست
بنا بر آنکه بخت نصر استیصال ایشان کرده بحدی که عدد تواتر از ایشان باقی
نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تاویلش ظاهر است چه مراد آن است که
مادامت شریعتکم باقیه چه عرف عام است با آنکه در چنین قولی تخصیص مراد است
مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید لا تترک زیارتی ابدا و ظاهر است که مراد مادام
التحبه است یا مادام [illegible] اگر کسی ملازم طریق [illegible] بکسی گوید عمل [illegible]

فی المسجد ابداً ظاهر است که مراد نیست که ما دامت حیّاً

فصل پنجم

در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه خلافست در اینکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیا
و محقق طوسی قدّس سرّه اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر
از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است که ائمه طاهرین نیز افضلند از
ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائلند بافضلیت انبیا و جمهور معتزله و بعضی از علما اشاعره قائل
بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب اول است امّا اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند
ظاهر است و استبعاد مرتفع بنا بر تجرد نفس ناطقه اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق
باجسام و خواه غیر متعلق باجسام و کان ایضا کذالک بنا بر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه
انسانیه است پس هرگاه مهذّب شود و کامل در قوتین نظری و عملی با وجود مضادّه
قوه عقلیه که دواعی شهوت و غضب و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشد
و با وجود احتیاج بقهر و غلبه بر این امور مضادّه و تجرّد بالذات خود حاصل است
پس لا محاله افضل باشند چه مراد از افضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثواب است
و ظاهر است که در صورت قهر مضاد و تحمل مرضات و تحمیل فواید در علم و عمل کسب
و اجتهاد استحقاق بمذکور اضعاف خواهد بود نسبت بآنکه مضاد و اصلا نباشد و کمالات
همه فطری باشد و عبادت منحصر باشد در امتثال اوامر که داعی بر مخالفت آن اصلا
متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است و این که بعضی از ملائکه مجرّده که متعلق باجسام
نیستند مانند مجردات عقلیه مقدسه از جهتی دیگر مثل قرب بمبدأ من حیث
الوجود و وساطت در علیّت اشرف باشند منافات با آنچه گفتیم ندارد چه تفضل
غیر شرافت و حال آنکه نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تعقل و ترقی در مراتب
وجود نیز هست تواند بود که بمراتب وجود و کمال رسد و شاید ایشان نیز برسد و حال
شرفی را با احتمال تفضیل جمعی از ملائکه از ایشان نیز ورد ندارد و تمام [illegible] کرده
چنانکه مذهب محقق [illegible] ایشان [illegible] الله [illegible]

مقتضی آن و حدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل
منطبق بر آن و تقریر دلیل بر مطلب بطریق شکل اول آن است که گوئیم انبیا را با وجود مانع
حاصل است کمال ملائکه با عدم مانع و هر کرا با وجود مانع حاصل باشد دیگری با عدم مانع
افضل است از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب و از دلایل سمعیه قرآنیه
بر مطلب امر ملائکه است بسجود آدم علیه السلام و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفای خدای
انبیا را از جمله عالمیان که ملائکه نیز داخلند در آن چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد و
الا امر بسجود عقلا قبیح بودی و ممتنع بودی چه صدور آن از حکیم و معلم بالضروره افضل است
از متعلم و برگزیده افضل است از باقی و مخالفین را نیز دلائل عقلیه و نقلیه هست که
تفضیل ملائکه بر انبیا و اقوی دلائل عقلیه ایشان آنست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالات
اند بر نفوس ناطقه و مفیض بالضروره افضل است از مستفیض و جوابش آنست که
مفیض کمالات فی الحقیقه خدای تعالی است و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت
واسطه از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلائل نقلیه آیه علمه شدید القوی است چه مراد
از شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلم پیغمبر باشد افضل از او خواهد بود
جوابش آن است که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است
و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی
از امر بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق آدم مر خلافت
الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول شود بر حقیقت خود **باب**

چهارم در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردن است بوجوب منصوص
بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام
و انحصار امامت در ائمه اثنا عشر و وجوب اعتقاد باین که آخرین ائمه مهدی
موعود است و حی است و غائب است تا وقتی باذن شود ظهور و مقصود
از این باب در چند فصل مبین شود ان شاء الله العزیز **فصل اول** در بیان

معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است
بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر و این تعریف که کردیم
مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را خلافی در معنی
امامت نیست بلکه خلاف در آنست که نصب کسی چنین امام عبارت از او
بعد از انقراض زمان نبوت چه چیست باید بر تقدیر وجوب بر خدا واجب است
و یا بر امت و وجوبش عقلیست یا سمعی طوائف خوارج بر آنند که نصب امام
واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او و محاربه با او را
واجب دانند و این طایفه موسوم اند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند که نصب
امام واجب است بر امت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجب است
بر امت عقلا و بعضی بر آنند که واجب است عند الخوف و ظهور الفتن لا عند الامن
فلا یجب و بعضی بر عکس این قائلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است
نصب امام بر خدای تعالی عقلا و تقریر دلیل بر مذهب امامیه آن است که هیچ
شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود نباشد و امکان وجود پیغمبری
نیز بسبب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیه زیاده
بر تکالیف عقلیه خصوص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت و ازدحام مردم
باشد مانند اقامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش و عساکر بر
جهاد و دفع اعادی دین و امثال این که همه اهل اسلام متفق بر وجوب آنهاند و اینها
مظنه وقوع فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و مفاسده است پس البته وجود امام
معصومی مذکور لطفیست مر مکلفین را و اکد الطاف و انفع جمیع الطافها حتی از نبوت چه نبوت
لطف است در تکالیف عقلیه تنها که موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد
نیست پس در کار تکالیف شرعیه که واجب باشد بر خدای تعالی نصب امام بطریق اولی
و اکد و انفع واجب باشد بر خدای تعالی بعد ختم نبوت از خدای تعالی [illegible] [illegible]

با بقاء تکلیف مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امریکه بدل نبوت تواند بود
نیست مگر امامت بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی
واجب باشد که لطفی دیگر بدل او نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند
و محتاج بامام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت باشد در غایت رکاکت است
چه ضروریست که فرض مذکور ممتنعست عادة و عجب حالیست که این قوم قائل
بوجود معصوم واحد را در هر زمان توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت همه
مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضاً آنچه گفته اند که وجود امام وقتی
لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و می تواند بود که مفسده باشد که مانع باشد
از نصب امام پس نصب امام بر خدا تعالی واجب نباشد و این که مفسده معلوم
نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادحست در وجوب نصب امام ظاهر البطلانست
چه امور متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و دنیوی و مفسده نصب امام برای امور
دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در امور دینیه معلوم است
شرعاً و هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود امام مترتب نیست و این ضروریست
کسی را که عارف بمفاسد شرعیه باشد و همه مکلفین بدانستن مفاسد شرعیه پس نتواند
بود که معلوم نباشد و همچنین معلوم است انتفای مفسده نصب امام در
امور دنیویه از جهت مصالح و مفاسد عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع
و اختلال آن و این مجموع معلوم است مرکافه عقلا را و در این مجموع امری
نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب امام بلکه عقل جازم است در
این که سد مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل
چنانکه در فائده بعثت گذشت و چون این جمله دانستی بطریق شکل اول گوئیم
نصب امام لطفی است معلوم عدم المفاسد و هر لطف معلوم عدم المفاسد
واجب است بر خدا تعالی پس نصب امام واجب است بر خدای تعالی

و هو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ احکام
و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه تجویز کنید که امام غائب
باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب
گوییم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون
آن و چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلف
معتقد باشد بوجود امام و داند که غیبت او با تقاعد او بسبب خوفست پس در هر ساعت
تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف او و امکان حضور و تصدی امر امامت را و این معنی
لا محاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد وجودش نباشد و هم چنین
معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هرکه قائل نیست بوجوب نصب امام قائل
نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قائل بوجوب ایجادش
باشد کافی نیست در انزجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت
تصرفش در امور مدتیست متراخی و مهلتی است متمادی پس ثابت شد که اصل
وجود امام بهر نحویکه باشد لطف است غایتش حضورش و تصرف در امورش
نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از جانب
خدا پس آنچه واجب است بر خدا تعالی ایجاد امام است اما تصرف و اذنش
در امور باختیار رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلائل اهل سنت بر
مذهب خود اجماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی
جعلوا ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا
عقیب موت کل امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان مسطور است
و همه اکابر علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلائل ایشان است و در کتابهای
حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم وفات کرد ابوبکر
خطبه خواند و گفت ایها الناس من کان یعبد محمدا صلی الله علیه و آله فان محمدا

ما قیل من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات و گفت لابد است مر خلافت پیغمبر را از کسی که
قائم بآن باشد پس نظر و تامل کنید در تعیین آنکس و پیش از ابدای رایهای خود را ببینید
که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند و گفتند راست گفتی
لیکن باید که تامل و نظر کنیم هیچکس نگفت که دروغ گفتی ما را امامی و خلیفه در کار نیست
پس این معنی اجماع صحابه باشد در وجوب تعیین امام و هر که اندک هوشی باشد او نیز
بجهت انصاف جمع باشد هر آئینه از تامل درین دلیل و درین روایت بر او روشن خواهد
شد هم حال این علما و هم حال این صحابه و هم حال ابوبکر اما حال علما بنا بر آنکه هر گاه
اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باین غایت که اهم واجبات شمرده اند
و عذر دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال بآن پذیرند و شنوند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر
چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان نفرموده و لااقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین امام
کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر مبعوث نشد مگر برای تبلیغ و بیان احکام
خدای تعالی و بدار رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم
اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و حال آنکه نمانده بود ادبی از آداب حتی
و آداب خلا و حجامت و شرب ماء و اکل طعام که آنحضرت بیان نفرموده و ارشاد بآن نکرده
شفقة علی الامة و اما حال صحابه بنا بر آنکه چگونه یارانی بودند و دوستانی مر پیغمبر را
که دل دادشان و تاب آوردند که پیغمبر خود را مرده و ناشسته و دفن ناکرده رها کنند
و بنشینند در خطبه ابوبکر را بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که ایشان را
ببرد تا بسقیفه بنی ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر بنا بر
آنکه در حال مذکور با صحابی بشر نیست بلکه غالب چگونه گفتگو نیست این که هر که محمد را
میپرستید محمد مرد آیا تصور توان کرد کسی که زبانش سرایی کند در جائی که پیغمبر
وی مرده باشد که یاران و قوم را بیس این چنین سخن بگوید و آیا در عالم کسی باشد که
بشنید این سخن توهمات را لکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة

محققان گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیم است یعنی غشاوه عظیم یعنی غشاوه التعامی عن
آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستن که ببینند و نخواستند
که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس این قوم چشم
حق بین را بسته پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا حق را ببینند پس طمع
از هدایت این قوم باید برید و چشم امید از ایشان باید برداشت و اما حدیث
اجماع مپرس از اجماعیکه علی در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد و عباس
عم پیغمبر و اولاد وی در او نباشند و اتقیای صحابه و برگزیدگان اهل ایمان
مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در او نباشند آیا چه اعتبار
داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت
و اتفاق است در این که جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت پناه
بودند و بمجلس عقد خلافت حاضر نشده بودند آیا تخلف ایشان ترک اهم واجبات
بود و این جماعت در دین مثل دیگران نبودند و اگر خاطر ایشان جمع بود که
دیگران قیام باهم واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که بی حصول
ایشان و بی مشوره با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امر
نمودند و چون ملاحظه ایشان نکردند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر
آنکه مقتضای این دلیل که عمده دلائل ایشان است که وجوب سمعی باجماع متحقق
شده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچه مستند
شدند که ترک اشتغال بتجهیز حضرت نموده مشغول بتعیین خلیفه شدند و آنرا
اهم واجبات دانستند و قائل بوجوب عقلی نبودند باعتقاد ایشان نبودند قطع
نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیریکه بسمعی دیگر مستند باشند آن سمعی چه
چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوید
چرا نقل نکردند و اگر این نقل سمعی نبود چه حاجت بود که تمسک باجماع [illegible]

چنانکه دانستی و قطع نظر از همهٔ این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبر است
باتفاق ایشان همان مسلمت و ملزم ایشان است یعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر
تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد
و اگر امامرا کاری با مور پیغمبر و امر خلافت از او نبودی تا ایشان هر کرا خواستندی
ولایق خود دانستندی تعیین کردندی سخن در آن نبود لیکن سخن در امر خلافت
از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین او و بی اذن او صورت تواند بست
و حال آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و شان او این بود که در ادنی غیبتی
که او را از مدینه رو میداد البته تعیین خلیفه از خود برای باز ماندگان مدینه
میکرد و یا لشکری و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر و سرداری
مینمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امتان را بی سردار و بی
امیر رها کند آیا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد اگر دیدهٔ بصیرت باز
باشد و پردهٔ تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نبود فتدبروا یا اولی
الالباب و اما مذهب معتزله و زیدیه آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه در ابطال
مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و جوبش بر ما معقول نیست
بلی آنچه معقول است نصب امیری است و رئیسی برای خود اگر خدا و رسول تعیین
نکرده باشند و لهذا فرقی که قائل بشر یعنی هستند نصب رئیسی بجهت خود لازم
دانند اما هرگاه اثبات کردیم وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خدا تعالی پس تجویز
اهمال این امر را از خدا تعالی عقل قائل نیست از نصب امیر و رئیس چه جای نصب
خلیفه و امام

فصل دویم در وجوب عصمت و افضلیت امام

و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول علیه السلام بدانکه خلافست در وجوب
عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام واجب است و دیگران برآنند
که واجب نیست و حق وجوب عصمت است چه همچنان که وجود امام لطف است

عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم
مأمون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن و خلل است در امر دین و دنیا
و این منافی لطف است لامحاله و ایضا غرض از نصب امام حصول اطاعت
و انقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا باشد اطاعتش
واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود و این مناقض غرض امامت است و ایضا
امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از او آید و چون مستخلف
واجب العصمت است خلیفه نیز باید که واجب العصمت باشد تا مأمون باشد
از صدور امری که منافی خلافت باشد و بیقین کار مستخلف از او حاصل تواند شد
پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم که اگر امام معصوم نباشد نقض غرض الهی لازم
آید و مخالفتش لازم شود و کار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت
و عدم حصول کار خلافت باطل است نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم
باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معاً آن است که
بقای شریعت [illegible] بحافظی که معصوم باشد چه اگر صحابت
از مکلفین معصوم نباشند لامحاله این شریعت و کتاب و سنت را تواند
بود که بعضی فراموش یا اهمال کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بر اغراض
فاسده دیگر او را دهند و اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف
باقی باشد و این ممتنع است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که
حافظ شریعت باشد از زوال و حافظ کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف
و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر وجود امام معصوم جائز نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت
واجب است پس وجود امام معصوم واجب است و هو المطلوب و چون وجوب
عصمت ثابت شد بدانکه معصیت [illegible] از جمله امور دیگر در عصمت [illegible]

بود یعنی گناهان کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب بدنی و امراض منفره
منفره و دنائت آبا و امهات و رذالت قبیله و عشیره و مانند اینها چه همه اینها موجب
نفرت و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت و انقیاد است و نقض
غرض لازم آید و نیز واجب است اتصاف امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده
و شمائل پسندیده و علو نسب و طهارت مولد و کرامت آبا و امهات و شرافت
قبیله و بالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت
به نبی چه نبی چون مبدأ فیضان کمالات است در مؤمنان و اهل اسلام پس همه بجای
تلامذه نبی باشند و اطاعت و انقیاد مقید و مسلم بهر نحو که باشد در طبایع مذکور را
بخلاف امام چه مبدأ کمالات رعیت دیگری است یعنی نبی و نیز بر نبیت کمالات
و فنون علوم و مکارم در اهل اسلام شایع و مردم روز بروز در شرافت و کرامت
و علو منزلت و مرتبت لامحاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد
و داعیه معالی امور عظیم نیز اطاعت و انقیاد امثال و اشباه بغایت دشوارتر
پس لابد است که امام در غایت تفرد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات
و فنون فضایل تا طبقات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت
او توانند کرد و احدی بر انکار و عار در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت و باید
دانست که اگرچه این معنی یعنی اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا
عرفا داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحده لیکن شک نیست که این
معنی نیز چون واجب است و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما
اصطلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنت تعبیر پس
عصمت گوییم و غرض [illegible] ذنب مطلقا و موجب اتصاف
بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایص مطلقا اراده کنیم و در بیان اثبات عصمت
باین گونه شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد نزدیک شوند

مکلفین باطاعت او دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد بودن امام بصفت
مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب و هو المطلوب
و باز خلافست در اینکه واجب است که امام افضل امت باشد یا نه مذهب اکثر
اهل سنت عدم وجوب است و مذهب جمهور امامیه وجوب و حق وجوب فضیلت
امام است بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضل
بر آن دیگر قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم هر گاه تقدیم مفضول و احد المتساویین قبیح باشد فضیلت امام واجب
باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم حق است پس تالی حق
باشد و هو المطلوب بدانکه چون نصب واجب است بر خدای تعالی پس لازم است
که منصوص علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب آنکه اگر خدای تعالی کسی را امام کرده
باشد و تنصیص بر او نکند اگر چه ممکن است تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل
ثابت شده لیکن تحقیق عصمت خفی است و محتاج بنظر یا بدلیل پس اگر نص واقع نشود
اغلب این است که جمعیت از دلیل غافل شوند یا اهمال نظر کنند و راهی بامام حق پیدا نکنند
و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امری است ظاهر و غفلت از او
قابل التحقق نیست مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که آنرا چاره نتوان کرد پس وجود نص
لطفی است عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالی است از مفسده بالضروره
پس قبیح است که از خدای تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص امام
واجب باشد بر خدای تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص بر امام لطف است
در معرفت امام و لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب
باشد پس هر گاه تنصیص از جانب خدا صادر شود قبیح است که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس
بعد از تنصیص و تبلیغ آن بر پیغمبر واجب باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل
وجوب واقع شده باشد و اگر بر قضیه منفصله باشد سلب نقیضه امت باشد که

از اخفای آن کرده اند پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجب است البته صادر شده و ممتنع است
که صادر نشده باشد و آنچه واجب است بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر بایشان
رسیده باشد بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر آنکه جمیع امت معصوم
نیستند پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل
شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر شده هر آینه ظاهر میبود و بما میرسید و صحابه نیز در امر
خلافت تردد و توقف نمیکردند و در تحقق امر خلافت محتاج به بیعت نمی شدند و
بطلان ظاهر است چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت منزلتی
است عظیم که هر کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود و بعضی برای آنکه
نفع از او مر او را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی نوبت باو یا بسلسله او
یا بفرزندان او یا بکسی که انتفاع از او بیشتر ممکن باشد تواند رسید و بسا اتقیای
متورعین از اهل ظاهر مشاهده می شود که از هر امر که اندک غرض نفسانی یا جاهی یا مالی
او باشد نمی توانند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از حال ایشان نیست
که از اسلام و ایمان بهره داشته بودند سوای نظام ملک و انتظام امور دنیا
و از نبوت تصور نکرده بودند غیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار میبود
که در بعضی از امور از اکابر و اعیان الطایف اعتراضات بر حضرت رسالت
صادر می یافت و این معنی را تنجواری و دلتنگیهای نام میکردند و بسا میبود
که از امر و نهی آن سرور را تغیر میداد چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر
و احوال صحابه پوشیده نیست که اینجا هست اخفای نص شدند بسبب
طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق
و همراهی با ایشان کردند و بعضی دیگر ابا کردند و مقاتل و منازعه بنا بر اغراضی که
مذکور شد بلکه نیز ثابت شده که اصل اهل اسلام بعضی از ابطال نص
[illegible] طمع در خلافت [illegible]

پس نفی آن کردن بچنین احتمال که اگر می بود صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال ساده لوحی و کم
خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد و پیچیدا هم را چاره نتوان کرد فصل سیوم
در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم چون ثابت شد
وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سایر
ناس پس بدانکه طریق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن نشود و چون این دانستی بدانکه
خلافست درین که امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم کیست جمهور
اهلسنت بر آنند که ابوبکر است و قلیلی بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند که علی
بن ابیطالب است علیه الصلوة و السلام و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما طریق
عصمت بنابر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام و
معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی علیه السلام از صحابه پیغمبر پس واجبست
تحقق عصمت در علی علیه السلام و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود او
و بلا خلاف اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع دلیلش آن است که چون
اعتبار کردیم در مفهوم عصمت در تعبیر که اصطلاح کردیم بودن امام را از اشرف
قبایل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش شدند
خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال
و منزه بودن از نقایص را مطلقا پس بیرون شدند از احتمال عصمت ارباب رذایل
و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز
مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند اعیان و اشراف قریش
که با حتی الله سعد بوده معلومة الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات
کمال و تنزه از صفات ذمیمه بیرون رفتند بنابر سبق کفر چه همه جماعت
در همه البعثت صحیحا [illegible] بوده اند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در
همه آنجماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابی طالب علیه السلام که آنحضرت

ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین همه برآنند که از ذکور اوّل
کسی که بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله همگی برآنند که اسلام آنحضرت در
هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحدّ بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع اینها حاصل است پس در
آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات
و تنزه از نقائص مطلقا و هم چنین اکرمیت آباء و امّهات و اشرفیت قبیله و نسب در
آنحضرت در پیش همگنان از آفتاب روشنتر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از
تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از اصحاب که در همه مانعی از عصمت متحقق است
پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است
پس ذات مقدس او متعین باشد برای امامت پس آن حضرت امام باشد بیقین
پس بطریق شکل اوّل گوئیم امام واجب العصمة است و واجب العصمة از صحابه
منحصر است در علی علیه السلام و هو المطلوب بدانکه چون با عدم تحقق عصمت در غیر
علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت
مبرهن شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی شود و مفید
اسکات خصم بیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقع
نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکب است چه جمیع
امت معتقدند که امام بعد از رسول صلی الله علیه و آله و سلم یا علی علیه السلام است یا
ابو بکر و یا عباس و هیچکس غیر ازین سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی
امامت از غیر ازین سه کس و چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابو بکر و
عباس بنابر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی علیه السلام پس بطریق قیاس
استثنائی گوئیم هرگاه ابو بکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
باشد بنابر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابو بکر و عباس امام نیستند
بنابر انتفاء شرط امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی امام باشد

تقریر دیگر اجماع مرکب را آن است که جمیع امت منحصرند در دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هرکه قائل است بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی علیه السلام و هرکه قائل نیست بامامت علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه واجب باشد عصمت در امام واجب است امامت علی لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت در امام واجب است نتیجه دهد که پس امامت علی ثابت و هو المطلوب و اما طریقهٔ نص بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص متحقق نیست در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد و غیر محتاج بالاستدلال و این قسم را نص جلی گویند و دوم غیر ظاهر الدلالة محتاج باستدلال و این قسم را نص خفی گویند

اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت که علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت

سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت الخلیفة بعدی و گفت در حالتی که دست مبارک علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد در اوایل بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هرکدام از شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او برادر منست و وصی و خلیفهٔ من است بعد از من هیچیک مبایعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق این نصوص تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه بلاشک در هر زمان انقدر بودند که احتمال آن نبود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همهٔ این جماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و این معنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آن است که اتفاقا افتاده بدون مواطئه و جمعیه

باهم و این بدیهی البطلان است چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن
کذب مثل این جماعت کثیره را بدون داعی و باعث بر آن و این بخلاف اتفاق در
صدق است چه علم بصدق داعی همه تواند بود بر نقل خبر و یا آن است که مواضعه و تفهیم
کرده اند باهم در نقول این نصوص و این نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان
اکثر متباعد البلاد بودند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این نوع جماعت
یا باجتماع همه خواهد بود در مکان واحد و این محال است و در هیچ وقتی واقع نشده
چه اگر واقع می شد ممتنع بود عادة پنهان ماندنش و نقل نکردن هیچکس مر آنرا و حال
آنکه مخالفین شیعه در همه وقت اضعاف مضاعفه بودند و با ایشان در کمال
عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه یا بنا بر تعصب دینی یا بنا بر خوش
آمدن ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی نقل نکرده
اجتماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت بکتابت و مراسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارف
بیکدیگر زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف و عادة و بر تقدیر وقوع مخفی
نتواند بود چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث بر این نوع
امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن نیز بنا بر فرض کذب محال است
و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادة ممتنع است چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی نص بر
ایشانند صاحب دنیا بودند که طمع و رغبت در آن توانکرد و همچنین صاحب شوکتی
نبودند که بنا بر خوف و رهبت شیعه از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه
واقع عکس این بود یعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت
بوده اند و غالب [illegible] داشتند که [illegible] این طایفه شیعه نیز ترک نقل فضایل [illegible]
و فضایل ایشان کنند و این معنی اعنی انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود
بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز اگر طمع دنیائی یا اخروی متصور می بود
هیچ مواضعه اتفاق در نقل عکس می بود زیرا که طمع جاری مجرای مواضعه می شد تا با انتفای

چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله و فضله اگر گویند
که این نصوص اگر متواتر بود بایستی علم ما بآنها چون علم ما می بود بوجود مکه و مصر و چون علم
ما بوجوب صلوة و صیام و غیر ذالک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی
علمین وقتی لازم می بود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری بود و این مسلم
نیست بلکه مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آن است
که هر دو قسم متواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول
متواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف است
بر خلو ذهن از اعتقاد بنقیض آن علم لاستحالة اجتماع النقیضین و گاه باشد که تکذیب
آن جماعت موجب آن شود که دیگران نیز توقفی لازم شود چه بنا بر این علم حاصل
نشود یا دیر حاصل شود و بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی نباشد که در طرق وی امور
مذکوره عارض نشود مانند علم بلدان بعیده و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قران مانند
قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة
وهم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت
رکوع نماز صدقه دهند بیان استدلال آن است که انما کلمه حصر است و ولی بمعنی متصرف
در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست لعموم جمیع
الامة بالاجماع و متصف باوصاف مذکوره اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر
علی علیه السلام پس مضمون آیه این است که علی علیه السلام متصرف در امور شما است [illegible]
خدا و رسول و دیگری نیست این است مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر
متصرف در امور همه بر جهت استحقاق و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین چه مراد از
صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی علیه السلام و مانند قوله تعالی
اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر معصومند
مگر معصومین بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است و قبیح و نص

خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه و آله و سلم لعلی علیه السلام انتَ
منّی بمنزلة هٰرونَ من موسیٰ الّا انّه لا نبیّ بعدی بیان دلالتش آن است که
اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت بموسی بغیر از پیغمبری
و از جمله مراتب هارون نسبت بموسی این بود که مفترض الطاعه بود و متصرف در
امورش و خلیفه اش در رفتن بمیقات پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت
با پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلّم و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله
علیه و آله و سلّم در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود
باجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهاز های شتران شبیه منبر ساختند و
بر بالای آن بر آمده خطبه ادا کرد پس روی بمردم کرده گفت الستُ اولیٰ بکم
من انفسکم آیا من اولی نیستم متصرّف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند
بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع بر کلام اوّل فمن کنتُ مولاه فعلیّ
مولاه اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله
یعنی پس هر که من مولای ویم علی مولای او ست خدایا دوست دار دوست دار
علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار واگذارنده علی را
بیان دلالتش آن است که هر کرا اندک وقوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مراد
از مولی نتواند بود مگر آنچه اوّل کلام اشاره بآن بود یعنی اولی متصرّف در امور بدلیل
عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرّف در امور پس این کلام
نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب اقتصاد نقل کرده که
این حدیث را از محدثین مخالفین طبری به هفتاد و طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده
بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرمود که لم یروا فی الشریعة
خبر متواتر اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ حدیث صحیح نتواند بود انتهی کلامه
رحمة الله علیه و سلامه پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین

اہلسنت کردہ اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان این است که بیچارگان ندانسته
کرده باشند چه ناچار است مر ایشان را از ایراد منعی و منع صحت خبر با وجود این همه
رکاکت بغایت اقربست از منع بودن مولی بمعنی اولی بتصرف چنان که دیگران
کرده اند چه اوّل مشعر بر کم تتبعی است و دوم ناشی از نفهمیدگی و این بدامن فراکت
و اما طریقه افضلیت بنابر آنکه چون ثابت شده وجوب افضلیت امام از رعیت
و علی علیه السلام افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود مگر علی علیه السلام اما اینکه
علی بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد
از فضل باتفاق استحقاق مدح است و ثواب و مراد از جهات فضل
اموریست که بسبب آن استحقاق مدح و ثواب حاصل شود و آن امور یا خارجیست
یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی
بیشتر است بلا شبهه اما خارجیه و آن اموریست که راجع شود بنسب یا بسبب
و راجع بسبب یا صلت یا دامادیست و یا تربیت و یا شاگردی اما نسب و آن در علی
پسر عم بودن است مر پیغمبر را و ظاهر است که پسر عمی مثل ابو طالب بودن چون
پسر عمی مثل عباس بودن است چه ابو طالب بهتر از عباس بود و قریب تر از او بخلاف
اعمام دیگر بسبب آنکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت در
تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از ابو طالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام
جمیع قوم و عشیرت بود و همین سبب است که تا ابو طالب در حیات بود حضرت
محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت بیگانگان بنابر آنکه در کنف حمایت ابو طالب
در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود که دست تعدی بآنحضرت دراز تواند
کرد و این معنی در غایت ظهور است اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی
مثل فاطمه زهرا صلوٰة الله علیها که باتفاق سیده نساء عالمیان است و سرور زنان
اهل جهان از عائشه [illegible]

گفت علی چون داماد نیست بدختر دیگر و اما تربیت پیغمبر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را
نه امریست که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس توان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت و شفقت
آنسرور بود و آنسرور در کمال شفقت با او و در زمان کبر ماذون بود بدخول در خانهٔ آنحضرت
در هر وقتی که خواهد آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی دیر میکرد آنحضرت خود بخانهٔ علی
داخل شده و او را باسرار حقایق نیز مطلع میساخت و دیگران را یارای آن نبود که وقتی که حضرت
بیرون تشریف می آورد هرگاه خواهند سؤالی توانند کرد و اگر میخواست که مجهولی معلوم کنند
منتظر می بودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤال میکرد پس ایشان نیز استفاده مینمودند
و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که امور خفیه و نسبیه و سببیه اگرچه
دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کسی بلیاقت آن امور برآید و کاری نکند که نسبت
نسبت یا سبب باشد پس لامحاله داخل در تحت اختیار شده موجب استحقاق مذکور تواند
شد و اما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم الناس است بعد از حضرت
رسالت ص در حقایق معارف بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه از حقایق و اسرار ملک و
ملکوت و لوایح انوار ناسوت و لاهوت از لجه هر فقره از خطب نهج البلاغه موج
زن است نه کمند نظر حکمای اولین بآن رسیده و نه دیدهٔ مکاشفه مشایخ متأخرین از غیر
آن دیده و اقتدار از علم توحید و اشارات تنزیه و تجرید نظریه که در فحاوی کلمات و
مطاوی فقرات آنحضرت مندرج است نه عبارتی محیط آن شود و نه اشارتی وفا بآن
کند نقل است که یکی از علمای یهود با آنحضرت گذشت در حالتی که با جماعتی از اصحاب تکلم
میفرمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد گفت
لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون منک شأن من الشأن یعنی اگر تو عالم فلسفه میبودی البته
مر ترا شأنی عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست
الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس فیه
سما الی ما یرتقیه و من سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة

ومن تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجودا بما هو الانسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری ولیس له غیر هذه الغایة یعنی آیا نیست که هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست مزاجش و هر که صافیست مزاجش قویست اثر نفس ناطقه در او و هر که قویست اثر نفس ناطقه در او مرآماده است بر چیزی که او را بلند میگرداند و مراد از آنچیز علم بحقایق موجودات است که علم فلسفه عبارتست از آن نسبت و مراد از بلند گردانیدن رسانیدن است بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظری است و هر که مرآماده بر آنچه او را بلند میگرداند پس متخلق است باخلاق نفسانی و این اشاره به تهذیب اخلاق است که غایت قوه عملی است و هرگاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره بآن است که انسان مادام که بحکم شهوت و غضب و سایر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هرگاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرد است بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای جسمانی همه تابع عقل گردد و افعال و اعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود و در آن وقت موجود شود بما هو انسان یعنی بوجودیکه مخصوص بحیوان است پس هرگاه موجود شود بما هو انسان بیرون شود از وجود مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم تجرد است و مرتبه وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم صورتست بلا ماده پس نماده باشد او را غایتی و مطلوبی ورای این مرتبه چه غایت کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است و حاصل شدن عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود از استعمال ماده و لیکن و در ایام عباد ان قریه لیس بهودی بجا ده حیرتش مرحمت افزود و شد

وگفت الله اکبر یا ابن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعا بهذه
الکلمات رضی الله عنهما و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابوبکر
نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت آری یهودی گفت ما در توریة
خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم ایشان میباشند پس خبر ده مرا که خدا تعالی در کجا
در آسمان است یا در زمین ابوبکر گفت در آسمان است بر عرش یهودی گفت
پس زمین خالی است ازو و او در مکانی دون مکانی باشد ابوبکر گفت این
کلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی استهزا کنان
بر اسلام روان شد ناگاه علی ابن ابی طالب علیه السلام باو رسید و گفت یا یهودی
دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل
اسلام اینست که من میگویم ان الله جل جلاله این الاین فلا این له و جل ان
یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة ولا مجاورة یحیط علما بما فیها ولا
یخلو اشیء منها من تدبیره تعالی یعنی خدا تعالی آفریده است مکان را
پس او را مکان نتواند بود و او اعظم است از این که احاطه تواند کرد مکان باو و
او در هر مکانی حاضر است بی آنکه تماس بمکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز
از چیزها که در مکان میباشند از علم و تدبیر او خالی نیستند پس گفت ای یهودی
من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شما هست و مصداق سخن منست آیا نیست
در بعضی کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که آمد ملکی نزد او از
جانب مغرب و موسی باو گفت از کجا آمده گفت از نزد خدا تعالی پس ملکی
دیگر آمد از جانب مشرق گفت از کجا آمده گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از
زیر زمین آمد و چنین گفت و دیگری از فوق آسمان آمد و چنین گفت پس موسی
گفت سبحان من لا یخلو منه مکان ولا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی
گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه

یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متغلب و نیز روایت
کرده اند که مردی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و گفت که خبر ده مرا که تو دیده خدایرا
که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نمیکنم خدایرا که ندیده باشم مرد گفت
چگونه دیده خدایرا که حضرت فرمود ویحک لا تره العیون بمشاهدة الابصار
ولکن رأته القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس و لا یدرکه الحواس یعنی وای بر تو خدا تعالی را چشم نتوانند
دید بلکه دلهای مؤمنان ویرا توانند شناخت شناختنی که در ظهور مانند دیدن
باشد چه خدا تعالی بدلیل شناخته میشود و بآثار و علامات راه باو توان برد و
دلیل در افادهٔ یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت
راه نماید و خدایرا بمردم قیاس نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند
دیده شوند چه عظمت الهی از جنس عظمت مردم نیست چه عظمت مردم را حواس
دراک کند بخلاف عظمت الهی که حواس ادراک نتواند کرد پس مرد بر میگردید و می گفت
الله اعلم حیث یجعل رسالته یعنی خدای داناتر است که رسالت خود را بکدام خاندان
باید داد و امام فخر رازی و سائر علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند بآنحضرت
چه فرقهٔ مشایخ صوفیه منتهی باوست و ابن عباس که استاد و رئیس مفسرین است شاگرد
وی بود ابوالاسود مدوّن علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افقه الناس بود
کما قال رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع میکردند
و این در نهایت ظهور است و در این باب لولا علی لهلک عمر بغایت معروف
و مشهور و آنحضرت خود فرمود و الله لو کسرت لی الوسادة لحکمت بین اهل التوریة
بتوراتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل
الفرقان بفرقانهم و الله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل و جبل او سماء او ارض او لیل
و نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبهٔ آنحضرت نقل

شده که دو کس باهم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری
پنج و ثالثی پیدا شده تکلیف کردند و هر سه باهم هشت نان صرف کردند بعد از
فراغ میهمان هشت درهم بایشان داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب
ثلثه راضی بغیر از تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه لک پس داوری
را نزد آنحضرت بردند حضرت فرمود که در چنین امر سهلی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه
کنید صاحب ثلثه گفت راضی نمیشوم مگر بمر قضا پس حضرت گفت چون راضی
بصلح نیستی پس یک درهم از تو است و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان
بیست و چهار ثلث شد و مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده
ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث میهمان تناول کرده پس
از هشت میهمان یکی از تو است که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف
الرجلان علی بصیرة من امرهما و از عجائب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه صادر
شده آن است که از مخرج کسور تسعه سؤال کردند فرمود اضرب ایام اسبوعک
فی ایام سنتک و نیز از اثر بن مرحوم بود که بر امیر نقل است که در زمان عمر
اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عرب
از دیار خود نموده بقصد استیصال اهل اسلام کمر بستند خبر بعمر رسید
مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت تا عثمان متفق
شده که اهل اسلام و یمن و حرمین و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار
بیرون رویم امیرالمومنین علیه السلام این رای را نپسندید و گفت اگر اهل شام
بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل یمن از وطن خود دور شوند حبشیان
بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین از حرمین دور شوند از اعراب اطراف ایمن
نتوان بود و آنگاه اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی
عیالان اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه کفار و همی از کثرت

عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا انما کنا نقاتل علی عهد رسول الله صلی
الله علیه و آله بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصر و خدا تعالی مدد ایشان را بر سر مسلمانان
یکروه ترسیده اند از تو یا عمر و چه اولی تغییر یا یکروه و دیگر آنکه عجم نپندارند که در دیار
عرب توئی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس تمام همت بدفع تو کوشند
بلکه مصلحت آن است که اهل اسلام در دیار خود باشند و اصلا حرکت نکنند
و اهل بصره که قریب است ببلاد عجم و از هر طرفی دیگر دشمن نداند بسه فرقه شده
گروهی بر سر عیال باشند و گروهی بر سر اهل عهود که نقض نکنند و گروه دیگر بمدد اخوان
خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این رای را
پسندیده بر این قرار دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود بر امور
غیبیه و وقایع آتیه و خبر دادند از اکثر آنچه واقع شد بعد از آنحضرت از فتنها مشهور
آنچه از حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از جبر و قتل و غیر آنها از امور یکه
مستفیض است فیما بین مخالف و موالف از جمله خبر میثم تمار است که از خواص
آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد با و خواهد کرد و چون
عبید الله بر او دست یافت او پرسید که صاحب تو چه گفته بود که من
با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت فرموده تو مرا صلب کنی با ده کس نه یکی که دار
من کوتاه باشد و نزدیک من نزدیکتر باشم عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن
صاحب تو دروغ شود میثم گفت و الله که صاحب من دروغ نشود و لو
بخلاف آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که ترا بکدام موضع از کوفه بر دار خواهند
کشید و من اول کسیم که در اسلام مذهب بلجام کرده شود پس او را با مختار
ابی عبیده در حبس کرد و چون مختار ابی عبیده نیز از حبس بیرون آمد عبید الله حکم
بصلب میثم نمود و چون بدر خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود که حضرت
او نموده بود که ترا در این موضع بردار کشند از چوب فلان نخل و میثم همیشه

بعد از گفته حضرت در پای آن نماز میگذارد و میگفت چه مبارک نخله که من
برای تو آفریده شدم و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بر دارش کشیدند
و خلق کثیر برا و مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که من
همسایهٔ تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم مگر خانه در جوار من ابتیاع
خواهد نمود و بعد از آن عمر میفرمود که پای دار را آب بپاشند و جاروب
میکردند و بوی خوش بکار می بردند و میثم بر سر دار زبان بمدایح بنی هاشم گشوده و
فضایل ایشان را ذکر میکرد بعبیدالله گفتند این مرد شما را رسوا کرد پس بفرمود
تا لجامش کردند و پیش از او در اسلام کسی را لجام نکرده بودند و قتل میثم ده روز
قبل از قدوم حضرت امام حسین علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقل است
که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر عبیدالله
آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که
دست و پای من مقطوع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت والله که
من [illegible] و سخن وی را دروغ گردانم سرش دهید و چون بیرون رفت زیاد پشیمان
شد و گفت با او هیچ کاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس بفرمود تا د
و پایش بریده بر دارش کردند و نیز کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیرالمؤمنین
علی علیه السلام را آنحضرت خبر داده بود حجاج بقتل رسانید نقل است
که کمیل اول روی پنهان کرد حجاج فرمود تا عطایای قوم او را بریدند کمیل
را چون خبر رسید که عمر من بآخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من وظایف قوم
من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد و نیز قادر بود بر خوارق
عادات و امور معجزه و کدام امری معجز تر از قلع باب خیبر نتواند بود چنانکه
مشتهر است و رد شمس دو نوبت بطریقی که خواهد آمد و دیگری در
مسیر بعد صفین چون از [illegible] بابل رسیده خواستند از آب بگذرند اصحاب

بتسقیه رجال و دوال مشغول شدند و حضرت با جماعتی بنماز عصر ایستاد و انجماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خاطر شدند پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرد تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بود و شهرت او در شجاعت نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امری چند که خوارق عادت است در باب شجاعت آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند که اینهیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت هرگز زخمی نخورده باشد مگر امیر المؤمنین علیه السلام دویم آنکه اینهیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارزی از نجات یافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که کشته آنحضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند و کان علیه السلام اذا علا قد و اذا اوسط قط یعنی هرگرا بر سر میزد در طول بدنش میکرد و هرگرا بر میان میزد در عرض بدنش دو پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بموجود وجود میکرد و یعنی هر چه داشت میداد و در فتوحات ملکی آورده که قیمت خاتمیکه در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که سیصد شتر وار نقره و چهار شتروار طلا بود و بالجمله حضرت در شجاعت و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات العارفین گفته العارف شجاع وکیف لا و هو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد وکیف لا و هو بمعزل عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال پاس و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیر المؤمنین بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود مانند یکی از ما بود و با ما و از ما فی ... شد و با ما ... و بهر طرف که ... انا ... ابا ...

بسکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک کنّا نهابه مهابة الاسیر
المربوط للسیاف الواقع علیٰ راسه یعنی با وجود این همه می ترسیدیم از و مانند
بند بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین
و عفو کننده ترین مردم بود و این معلوم ست از رعایت حال ابن ملجم با علی
سجاد و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدا عدوی او بود با قدرت بر او و از مروان
بن الحکم با شدت عداوت او علیٰ سجاد او و کمال قوم و اولاد او بعد از انکه در جنگ
جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است از انچه با معاویه در صفین که قوم معاویه
پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند و چون اصحاب
علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشان نیز از آب منع کنند علی
علیه السلام نگذاشت و گفت ان فی حد السیف ما یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر مغنی است
از آب بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام
او را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصر کمالات نفسانی انحضرت
مقدور بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد ش مجلدات پرداخته
و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد از ان عبادت باریتعالی و اطاعت
حضرت رسول است پوشیده نیست که از ان زمان که حضرت امیر در عهد صبی
ایمان بحضرت رسول صلعم آورد تا آن زمان که رحلت نمود هرگز عبادتی از او فوت
نشد و حتی این را نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسما بنت عمیس و ام سلمه و جابر
بن عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی
حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله در خانه خود بود و حضرت علی علیه
السلام در نزد او بود که وحی بر انحضرت نازل شد انحضرت تکیه بر ران
مبارک علی نموده و خشیه وحی منجلی شد و حضرت سر برداشت تا انکه آفتاب
غروب کرده ... [illegible]

گذارد و آنگاه حضرت را افاقه دست داد بعلی گفت افاتتک صلوة العصر
یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی علیه السلام گفت نتوانستم که حائل شوم میان تو و
استماع وحی و نماز را بجا گذارم حضرت بعلی علیه السلام گفت دعا کن تا خدا تعالی
آفتاب را بر گرداند تا تو نماز را ایستاده کنی و بدرستیکه خدا اجابت تو کند چون
تو در اطاعت خدای و رسول وی بودی پس دعا کرد آفتاب بجای عصر باز گشت
تا علی نماز گذارده آنگاه غروب کرد و علما [illegible] این حدیث صحیح شمرده [illegible] نماند که شخصی
که این همه اهتمام در عبادت داشته باشد از او البته عبادتی فوت نشود و همه
متفقند که آنحضرت اعبد الناس بود حتی روی آن جبهته صارت کرکبة
البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین
نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش میماند در وقت اشتغال
بنماز بیرون می آوردند و مواظب بود بر نوافل بحدی که در حرب صفین در
شبی که معروفست بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند که در هر تکبیر
[illegible] کردن مخالفین میبرد و احرام نافله می بست و اطاعت او مر حضرت رسول ص
را بهیچکس پوشیده نیست حقیقتش از آنچه کرد از خوابیدن در فراش حضرت
در شبی بود که مشرکان قریش بقصد قتل آنحضرت در آمده بودند و حضرت پیغمبر را [illegible]
او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از جان فشانیها کرده در حرب بدر و احد
و خیبر و خندق و سائر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است
و در جمیع حرب فتح در دست او بود و بس است در عبادت و فضل طاعت
او آنچه در باب ضربت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلی الله
علیه و آله فرمود لضربة علی خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده
لضربة علی یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز ازهد الناس
بود بما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لاتساع ابوا[ب]

الدنیا عاید ضرار بن ضمره در نزد معاویه توصیف آنحضرت کرده گفت لقد
رأيته في بعض مواقفه وقد ارخى الليل سدوله وهو قائم في محرابه قابض
على لحيته يتململ تململ السليم ويبكي بكاء الحزين ويقول يا دنيا اليك عني
ابي تعرضت ام الي تشوقت لاحان حينك هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير
واملك حقير آه من قلة الزاد وطول الطريق وبعد السفر وعظيم المورد
وفي بعض الروايات وخشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعضی از مواقف
او برای عبادت در وقتی که فرو گذاشته بود آن شب پرده‌های ظلمت را و
آنحضرت در محراب ایستاده و لحیه مبارک بدست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مار
گزیده و میگریست گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را زینت
کرده مانند زنان خود را در معرض خریداری درآورده و اظهار اشتیاق بسوی
من میکنی فرصت آن نیابی و چه دور است نیست که گرده خود را مغرور نساز
دیگری را من محتاج نیستم ترا طلاق گفته‌ام که هرگز رجوع ندارد و این نعمت تو
نیست که فریب من تواند داد بنابر آنکه عیش تو بغایت کوتاه است و قدر
تو بغایت قلیل و مراد یا آنکه از تو برآید بغایت حقیر بعد از آن اظهار کرد اندوه خود را
از دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت
و ایستادن در پیش خدا تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آنحضرت فرموده
والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم یعنی بخدا
که این دنیای شما خوارتر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذوم
باشد و خواهد بگوشتی که بآن چسبیده است خود را سیر کند و ابو عبدالله بن رافع
گفت روزی بر پدرم حضرت رفتم پس پیش او بود انبان مهر کرده که نان
جوین خشک شده در آن بود از آن نان با هم خوردیم پس گفتم یا امیر المؤمنین

سبب رد کردن امثال چنین چیزها تعمد و تحسین آنچه با بر وفق شئون لیق
نمی کنند بنابر شفقت با من و گفته اند که آنحضرت کان اخشن الناس مأکلا
وملبسا وکان نعلاه من لیف ویرقع قمیصه بجلد تارة وبلیف اخری
قلّ ان یأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فبنبات الارض فان ترقی
فبلبن وکان لایاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات
یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها بود و طعامش ناگوارترین طعامها بود
ونعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه میشد پیوند میکرد گاهی
بپوست پاره و گاهی بلیف دیگر و کم بود که با نان نانخورش بکار برد و اگر می برد
نمک بود یا سرکه و اگر از آن می افزود سبزی و اگر از آنهم می افزود شیر و
گوشت تناول نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای
خود را گورستان حیوانات و باید دانست که این اوصاف و مثل این
اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این بیش از موافقین کرده اند و همچنین
در جمیع کمالات آنحضرت جمهور علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر در آن
باب مؤلفات ساخته و مجلدات پرداخته و میگویند که در کمالات و اوصاف
احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل
کسی نرسیده و با وجود این همه قائلند بافضلیت ابوبکر و متمسکند باین قول
با جماعت که حقیقتش معلوم شد و میگویند که افضلیت در سائر کمالات
منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت بمعنی کثرت
ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تأمل نمی کنند و اینها
هم ندانند که کسی تأمل کند و بداند که ثواب مترتب نیست مگر بر علم
یا عمل پس هرگاه که علی در علم و عمل زائد باشد بر دیگران چگونه در ثواب
دیگری بر او زائد تواند بود و سبب این است که اینها [illegible] تعمداً و تعصباً

عمر و عثمان نیز بر آنحضرت میکنند و منازعه معاویه را نیز با آنحضرت در امر خلافت
معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست که آنحضرت می فرمود
الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل معویة و علی یعنی روزگار
و سغرور شدن اهل روزگار با و و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد مرا
مرا فرود آورد و فرود آورد و فرود آورد تا مشتبه شد هم معاویه و گفتگو شد که
آیا معاویه حقست یا علی و چه خوب ذکر کرده شیخ ابو علی سینا در مدح آنحضرت
بر سایر صحابه حیث قال و اما علی بن ابیطالب علیه السلام فکان شمس فلك
الحقیقة و قطب سماء المعرفة و کان علیه السلام فیما بین الصحابة صلی الله علیه و آله
کالمعقول فیما بین المحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آنحضرت آنست که
حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم آنحضرت را نفس خود خوانده و آیه مباهله موید
آنست و مساوی با انبیاء عظام کردانیده حیث قال صلی الله علیه و آله و سلم
من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و
الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابیطالب علیه السلام
و ظاهر است افضلیت انبیاء سیما پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از ما بقی صحابه پس باید
علی علیه السلام هم افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی
محبوب‌ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طایر مشوی حیث روی
انه اهدی الی النبی صلی الله علیه و آله طائر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب
خلقك یاکل معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی بهدیه نزد حضرت رسول
آوردند فرمود که خداوندا برسان محبوب‌ترین خلق خود را بسوی من که با من شریک
شود در تناول این کباب پس آمد علی علیه السلام و محبوب‌ترین مردمان است
بعد از پیغمبر بدلیل خبر عایشه که مذکور شد و شك نیست که محبوب‌ترین خلق خدا بعد از
رسول افضل خلق است پس علی علیه السلام افضل خلق است بعد از رسول

و هو المطلوب **فصل چهارم** در بیان معرفت طریق سایر ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت
حضرت علی علیه السلام ثابت شد طریق اثبات امامت سایر ائمه بنص آنحضرت
ثابت شود و نص آنحضرت بتواتر بما رسیده چه متواتر است در میان شیعه
تنصیص آنحضرت بر حسن علیه السلام را و همچنین تنصیص حسن بر حسین را و تنصیص
حسین بر علی زین العابدین را و تنصیص علی بر محمد باقر را و تنصیص محمد باقر بر
جعفر صادق را و تنصیص جعفر صادق را بر موسی کاظم را و تنصیص موسی کاظم
علی الرضا را و تنصیص علی بر محمد الجواد را و تنصیص محمد الجواد بر علی الهادی را و
تنصیص هادی بر حسن عسکری را و تنصیص حسن بر محمد بن الحسن را که آخر ائمه
اثنا عشر است و قائم و غایب است تا آنکه باذن شود خروج علیه و علیهم
صلوات الله و سلامه و تنصیص بر اثنا عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعه
امامیه متواتر است و از جمله این که گفت بر حسین علیه السلام را ابنی هذا
امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز
که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء و القاب ائمه اثنا عشر نوشته
بود و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها سپرده متواتر است
و از هر کدام از ائمه نیز به مجموع باقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنا عشر
و وجوب غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است
و کیفیت تواتر بنحوی است که سابقا مبین شد و تنصیص بر ائمه اثنا عشر
از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره منقول شده و بالجمله قطع
عادی بنصوص مذکوره حاصل است و علمای مخالفین نیز دفع این علم
از خود نمیتوانند نمود و اکثر بآن قائل شده اند بسیاری از علمای
انجماعت تصنیفات در فضائل ائمه معصومین بترتیب [illegible]

در بیان انحصار در ائمه اثنا عشر

بمعنی خلافت قائل نیستند و لفظ امام را در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و
پیشوا و مقتدای در دین حمل میکنند و غافلند ازاین که لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث
واقع شده چنانکه حدیث مسروق حیث قال قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ یقول لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک
لحدیث السن وان هذا شیء ما سئلنی احد عنه نعم عهد الینا نبینا صلی
الله علیه وآله وسلم ان یکون بعده اثنا عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل
یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از کبار صحابه است و شخصی که
پرسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود گردانیده است که
بعد از او چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستیکه تو جوانی کم سال و هنوز
و با مور دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسیده آری عهد
کرده است پیغمبر ما با ما که بعد از او دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقبای بنی اسرائیل
که خلفای موسی بودند و بالجمله چون ثابت شد وجوب نص بر باقی ائمه ثبوت امامت ایشان
نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان
هر یک از این ائمه هر که قائل بامامت دیگری است ادعای عصمت برای
او نکرده و ادعای نص پس امامت او باطل باشد پس چون واجب است وجود امام
در هر زمانی و ثابت است نص بر امامی از ائمه اثنا عشر که در زمان معروفش باشد
پس واجب است که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم
نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرط است در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی
نص بر امام خود اند قائلند با نتهای امامت بامامی و بغیبت او که معلوم است
یقین موت آن امام مانند کیسانیه که قائلند بامامت و غیبت محمد بن الحنفیه
و مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق ع و مانند واقفه بر امام موسی
کاظم ع و مانند فطحیه که قائلند بامامت اسماعیل بن جعفر ع چه موت همه ایشان

ائمه معلوم است حقیقت پس اگر امامت بایشان منتهی نشود خلو زمان از امام
لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این مذهب همه باطل باشد و ایضاً
دلیل بر بطلان مذاهب انقراض اهل این مذاهب است زیرا که عدم بقای
احدی از ایشان و انقراض مذاهب بحیثیتی تا وقت موعود محال است و گرنه بطلان
شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بآنکه جماعتی اقامت
آن کنند و چون اقامت آن کنند اهل آن باشند و حال آنکه بقای شریعت
حقه الی الیوم الموعود از ضروریات دین است پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم که اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب عصمت
و نص بر امام و یا خلو زمان از امام و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود
ولیکن انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام و انتفای شریعت
حقه همه محال است نتیجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین با جمعهم محال است
و هو المطلوب و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت
باشد و بعد [illegible] ثابت [illegible] مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد و الا لازم
آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله علیه و آله و سلم
و این محال است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب
و خروج حق از امت محال باشد واجب است که مذهب امامیه اثنا عشریه
حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذهب دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق
اجماع مرکب و خروج حق از امت محال است نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنا
عشریه حق است و هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعد از نفی عصمت باطل
است چه زیدیه قائل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متأخرین ایشان که
مدعی آن شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت جماعتی کرده که پیش از او
جمیع امت متفق بوده اند بعدم عصمت ایشان و حال آنکه دعوی عصمت [illegible]

ادعای نص و ظهور معجزه کرده و این ظاهر البطلان است چه عصمت بدون نص و ظهور
معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است و
بیانش موقوف است بتمهید مقدمه و این چنان است که امت بعد از آنکه متفق
شده اند در حجیت اجماع مختلف اند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه قائلین بوجوب
وجود معصوم بر آنند که وجه حجیت اجماع اشتمال او است بر قول معصوم که واجب
است وجود او در هر زمان و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر آنند
که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق است بر خطا عقلاً و سمعاً اکثر بر آنند
که امتناعش سمعی است و مستند اند باحادیثی که دال است بر امتناع اجتماع امت
بر خطا و بعضی بر آنند که عقلی است و این مذهب ظاهر البطلان است چه خطا بر
هر یک هرگاه جائز باشد بر مجموع نیز جائز خواهد بود چه درین موضع حکم کل و حکم احاد
یکی باشد لامحاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع تواند
بود بلکه متعلق بمعروض هیئات اجتماعیه است و فرق میان هر یک از احاد و جمیع
احاد بمعنی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هر چه بر هر یک از احاد جائز
باشد بر مجموع نیز جائز باشد و آنچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر چون مستند
باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمع کثیر بر غلط چنین عادت
و اجتماع چون از معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند
در نهایت کثرت باشند بر خطا در نظریات بعضی بر بعضی شبهه در جمیع و همچنین
مذهب اکثرین نیز باطل است چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که
عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر آن باشد که واجب است در هر زمان
وجود معصومی در میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز
خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که مذهب شیعه در حجیت
اجماع حق است پس چون حجیت اجماع بنا بر وجود معصوم است پس اجماع شیعه با وجود

معین را بشناسند که اگر امت متفق شوند حجت باشد بسبب آنکه معصومی که در امت است
وجود او لازم است در میان فرقه شیعه باشد و اما در میان شیعیان نباشد پس نتواند بود در خروج
او در میان مجموع شیعه نباشد بجهت آنکه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه شد
پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه گوییم
چون اثبات عصمت و امامت حضرت علی علیه السلام بدلایل عقلیه و نقلیه
با اجماع کردیم پس گوییم اجماع شیعه منعقد است بر آنکه امام بعد از علی بن ابی طالب
حسن بن علی علیهما السلام و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول معصوم در میان
ایشان چه عصمت او ثابت شد بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن امام باشد همچنین
چنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن علیهما السلام پس حسین
امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه دو فرقه شدند بعضی قائل شدند بامامت
محمد بن الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین و چون مذهب قائلین بامامت
محمد حنفیه باطل است بدلیلی که دانسته شد پس معصوم در میان شیعه داخل بود در میان
آن جماعت از شیعه داخل نتواند بود لاستحالة بطلان قول معصوم پس داخل باشد در فرقه
که قائلند بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین
فرقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین و بعضی بامامت محمد
بن علی الباقر علیهما السلام و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر
حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی
پس جعفر بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر
جعفر و بعضی قائل شدند بعد از او بامامت عبدالله بن جعفر و بعضی بامامت اسمعیل
بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبدالله و
اسمعیل باطل است پس موسی بن جعفر امام باشد و قائلین بامامت موسی هم مختلف
شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت علی بن موسی قائل شدند و چون

و توقف بر موسی باطل است پس علی بن موسی امام باشد و بعد از او و تقریب بیان امامت
محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او بامامت علی بن محمد پس او امام باشد و بعد
از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او مختلف‌اند بعضی قائل‌اند بامامت
جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم چون امامت جعفر
بعید است و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیه و علی آبائه السلام
امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر تعیین ائمه ظهور معجزه است چه متواتر است
در میان امامیه که هر یک از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند
و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر یک امام
باشند و چون امام باید معصوم نیز باشد چه امامت بی معصومیت متحقق نتواند
شد و هو المطلوب **فصل پنجم در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام**
که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت
شد بنصوص متواتره حصر ائمه در عدد اثنا عشر و ثابت شد بنصوص متواتره در مرتبه ثانی
عشر محمد بن الحسن العسکری علیهما السلام و ثابت شد امتناع خلو زمان تکلیف
از امام معصوم پس ثابت است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد
امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه
در اثنا عشر لکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است نتیجه اینکه پس محمد بن الحسن
موجود باشد دلیل دیگر آنست که در این زمان [illegible]
امام [illegible] و امامی [illegible]
موجود امامی [illegible]
خلو زمان از امام [illegible]
[illegible]

است بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطل است باتفاق پس غیبت معصوم
حق باشد و محمد بن الحسن موجود حقیقی و امام باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لکن اتفاق امت بر
خطا محال است نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد
بن الحسن امام بود بنص متواتر پس معصوم هم بود و نص کرده بر امامت دیگری بالاتفاق
و نیز ممتنع بود زیرا که عدم انقلش عادة لکن منقول نشده مطلقاً پس باید که الآن موجود
باشد که اگر موجود نبودی واجب بود بر او نص بر دیگری و ترک واجب از
معصوم ممتنع است پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم محمد بن الحسن امام معصوم بود هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد واجب است
که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد که پس موجود باشد و هو المطلوب
و چون ثابت شد بدلایل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غائب باشد که اگر
ظاهر بودی معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام
معصوم موجود و غائب باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت او بتفصیل
و معلوم هست علی الاجمال که سبب غیبت از جانب امام نیست بنا بر آنکه معصوم
و واجب است بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک واجب
از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت
پس هرگاه که متحقق شود ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود و اگر
سؤال کنند که چون وجود امام در هر زمان بنا بر آنست که لطف است
وجود امام لطف وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف
چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان آنکه امام موجود نباشد و آنکه موجود
باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوییم چنانکه اگر امام ظاهر باشد [illegible]
اطاعت او نکنند هیچ شک نیست در آنکه [illegible] لطف بودن [illegible]

وکذا امکان غایب بودن امام هرگاه سبب غیبت امام خوف اعادی و عدم نصرت
رعیت باشد ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت رعیت
بمنزله عدم اطاعت است در آنصورت و فایده این لطف باین جا میشود که
هرگاه امام موجود باشد و غایب هر آینه تقریب بخدا و بعد از معاصی زیرا که سبب غیبت امام از
جانب ایشان است عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم اطاعت ایشان
بخلاف آنکه امام اصلا موجود نباشد چه در این صورت لامحاله تکذیب قبیح باشد بسبب
آنکه حجت خدای بر بنده در این صورت تمام نشود و آنکه گفتیم نسبت بمخالفین است چه آنکه حقی
که نصرت ایشان بنمایند لطف است بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان
همیشه معد و مهیا است لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است مثل هرگونه
بهره یافتن ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح بنابر اعتقاد وجود امام
و امکان ظهور و تمکن او بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان
هیچ شبهه نیست در امکانش و بر تقدیر یکه ممتنع عادی باشد در انبیا آن از مقوله خارق عادات
که ثابت شد جوازش در غیر انبیا و نیز بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعاد و منافی عادی
منافی آن نتواند بود **فصل ششم** در بیان احوال ائمه و وجوب برنصب ایشان
چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوصند از جانب خدای و رسول و واجب العصمة و مفترض الطاعه
اند پس هرکه دفع ایشان از مراتب و منازلی که خدای تعالی بجهت ایشان مقرر داشته نماید و خود
بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هرکه اعانت او نیز کند کذلک کافر باشد به
اجماع امامیه بنابر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد و دافع نبوت لامحاله
کافر است پس دافع امامت کافر شده بیش از آنست که هیچ [illegible] شریعت محتاج است
بجهت [illegible] هر زمان [illegible] امام در حفظ و نقد و عقل [illegible] میان ایشان
حضرت [illegible] وجوب [illegible] بنص قطعیه ثابت شده و مؤید این است حدیث
من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق نقل [illegible]

آن و هم چنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که تمام جنگ
کفر است گنا آنکه حرب نبی کفر است پس هر که محارب با امام کافر باشد مقتضای حدیث
اول آنکه محاربه امام و دفع او از منزلت امامت بطریق اولی کافر باشند و از آنچه
تقسیم یافت شد که امامت اصلی است از اصول دین و شرط ثبوت است پس خلفای ثلثه متقدم بر امیر
المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و سایر منازعین بتخصیص جمیع خلفای بنی امیه و بنی عباس
و جماعتی که اعوان و انصار ایشان بوده اند در امر خلافت همه مقطوع الکفر اند بلا شبهه و وجوب
تبرا از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه وجوب برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه از
مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم کردند و دفع او از مرتبه رسالت
خواستند و بعضی از علمای با رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معاویة بن یزید و
عمر بن عبد العزیز را بنابر ترک خلافت اول و رد فدک ثانی و لا یخفی فیه من
الصواب انکار لفظة قاطبة فی قول المعصومین ع لعن بنی امیة اللهم
العن بنی امیة قاطبة بنا بر حسب الظاهر اما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلال اند
اگر اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و الا اگر ارباب شبهه
یا عوام باشند حال ایشان در آخرت نیست اگر چه بنا بر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور
نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر معذور توانند بود و اگر سوال کنند که اگر جماعت
مذکوره کافر بوده اند بایستی جاری شود بر ایشان احکام کفر من منع المواریث و المناکحة
و الصلوة علیهم و اخذ الغنیمة و اتباع المدبر و معلوم است که حضرت امیر المؤمنین
در وقت قدرت اجرای بعضی از این احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد
چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز
نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد محققین پس تواند بود که این نوع از کفر که منتحله شهادتین
باشند غیر حکم سایر کفار باشد و احکام مذکوره مختص اند باهل کفر مجاهر و متجاهر
باشند احکام کفر ایشان را جاری نکرده اند و اما باب پنجم در معاد و مراد

معاد و اعتقاد کردن آن است بوجوب زنده کردن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روز حشر
معروف است بروز قیامت و حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم
کردن بدخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارت است از داری است مهیا بجهت رسانیدن
عقاب و بدخول مومنان ببهشت که عبارت است از داری است آماده بجهة ایصال ثواب و
مقصود ازین باب در چند فصل بیان کرده شود **فصل اول** در بیان وجوب معاد و صحت اعاده
بدانکه معاد در لغت بمعنی بازگشت است و در اینجا بازگشت روح است ببدن بعد از مفارقت
از او و از ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت بجهت
دریافتن جزای عمل که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دال است بر وجوب معاد بنا بر
وقوع وعده بثواب و وعید بعقاب و واجب است وفا کردن بوعده و وعید و وفا
ببازگشتن روح ببدن است و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است والا امر با طاعت و نهی از
محرمات عبث بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث حتمی
ایصال ثواب و عقاب است و ایصال موقوف بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر معاد واجب نبودی وعده و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی
لکن بطلان وعده و وعید و عبث بودن امر و نهی منتفی است نتیجه دهد که پس معاد واجب
باشد اگر سوال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده روح ببدن صحیح
نتواند بود چه اگر جایز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محال است بنا بر انعدام
بدن اول و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضروره و یا بمثل بدن و این نیز ممتنع
است و الا لازم آید که مثاب و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و
قبیح و جوابش آنکه بدو وجه است یکی بر مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای
وی بعد از موت بدان پس گوییم بدن بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب
صورت و باقی باشد بحسب ماده و در وقت اعاده فایض شود بر ماده بدن
و صورتی مثل صورت اول تعلق گیرد ... بدانکه معاد روحی که تجرد است

و نیز بعد از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات و آلام روحانی [illegible]
شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسائل باشد رجوع بکتب
مراد کند **فصل پنجم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و حبط [illegible]
امور اخروی بدانکه وعد عبارتست از اخبار وصول نفع بموعود و وعید عبارتست
از اخبار وصول ضرر است بموعود و نفع اگر مستحق باشد و مقارن تعظیم و اجلال آنرا ثواب
گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند و اگر غیر مستحق باشد تفضل گویند
و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن با اهانت و استخفاف بود آنرا عقاب گویند پس ثواب
نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف و وجوب
ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف و ترک منهی عنه است که مشتمل اند
بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیمه قبیح است عقلا و [illegible]
تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود سبب که در برابر مشقت تکلیف
نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لامحاله و اما وجوب عقاب پس این [illegible]
عقلی نیست چه برای نهی از ارتکاب قبایح و اخلال بواجبات [illegible] عقاب و احتمال آن
کافیست بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجمع علیه و واجبست خلوص ثواب از
شائبه ضرر و خلوص عقاب از شائبه نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد
انقص از عوضی که خالص باشد خواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شد و اما
خلوص عقاب بسبب آنکه در زجر ابلغ و ادخل باشد لامحاله و واجبست دوام ثواب
عقلا چه احتمال انقطاع آن شائبه ایست که آن منغص خلوص ثواب است اما دوام
عقاب حق آنست که عقلی نیست چون احتمال عقاب و احتمال انقطاع [illegible]
خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آن نیست بلکه سمعی است و مخصوص [illegible]
است [illegible] و [illegible] از فساق اهل ایمان [illegible] الا
القرآن علیه دلالة ظاهرة لا یقبل التأویل و اما عقاب فساق [illegible]

ثواب ایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب اجماعی است پس مقتصد نشوند بود
بعقاب و بجمیع خیر نشوند بود با عقاب پس لابد است تقدیم عقاب و انقطاع آن بعد از
ایصال ثواب و اما حقیقت جنت و نار که یکی داری است آماده برای ایصال ثواب
و دیگری برای ایصال عقاب از ضروریات دین است و تحقیقش فی الجمله مجمع علیه و وجود جنت
و نار الآن مختلف فیه است حق موجود است الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم
المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما عذاب قبر اجماعی است و تحقیقش فی الجمله و خلاف بعضی کرده اند
بعد از تحقق اجماع صادر شده و از درجه اعتبار ساقط است اما و تحقیقش عقیب دفن خلایق است
و بعضی بر آنند که قریب بقیام الساعة واقع خواهد شد و هر چه در باب تنعیم عذاب قبر گویند
مجرد استبعاد است و هیچ یک از آن استبعادی متصور نیست و اما سؤال و حساب اعمال و نشر صحایف
در روز قیامت و هم چنین صراط و میزان و انطاق جوارح جمیع این امور اجماعی است
و قرآن و حدیث شاهد بر آن پس واجب است اعتقاد بجمیع آنها **فصل سیم** در بیان
ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق
و اذعان است کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق
نمیکنی و باور نمیداری سخن ما را اگر چه باشیم صادقین و قال یؤمنون بالجبت والطاغوت یعنی تصدیق میکنند
و باور میدارند سخن بتان و ساحران و مبطلان را و نیز عرب گوید در محاوره خود
فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند آن این بسیار است و اما بحسب شرع
خلاف است علما الاشاعره بر آنند که تصدیق بالقلب است مر پیغمبر را صلی الله علیه و آله و سلم
فی جمیع ما جاء به من عند الله ضرورة بلا اعتبار اللسان و قریب باین است مذهب شیخ الطائفه
ابوجعفر طوسی رح فانه قال الایمان هو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی
اللسان و کل من کان عارفا بالله و بنبیه و بجمیع ما اوجب الله علیه فهو مؤمن
و بعضی بر آنند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی بر آنند که ایمان مجموع تصدیق
بقلب است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است [illegible] و بعضی [illegible]

و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل
مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال مخالف بقوله تعالی ان الحسنات
یذهبن السیئات باطل است چه مراد آنست که کثرت حسنات موجب آن شود
که دیگر سیئات نکنند نه آنکه سیئات کرده زائل شود و همچنین استدلال بقوله تعالی ولا تبطلوا
صدقاتکم بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له
بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک
چه مراد آنست که اعمال خود را بوجهی واقع مکردانید که مستحق ثواب نشوید و بعمل شما آن باطل
شود چه صدقه بروجه من و اذی باطل است و حضور مجلس شریف حضرت
رسالت که بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد که بی ادبی موجب
سوء ادب و کراهت آنحضرت است لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زائل باشد و هر عملیکه بهترین اعمال
است هرگاه بروجه اشتراک واقع شود البته با عدم مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان
آنست که چون [illegible] خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی
از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لازم آید عدم خلوص و اگر
متعاقب باشند تخلل خالص نباشد از شوب منتظر لامحاله و جواب آن است که
محتاج نگاه عقاب باشد تواند بود که شدت عقاب جای شوب منتظر نگذارد و احتمال
انقطاع و تعقب ثواب بخاطر نرسد که باید آن استراحت حاصل شود و چون تمام
شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بی زائل نتواند شد بدون توبه یا تفضل و عفو الهی
یا شفاعت و خلافی نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر بعد از توبه لیکن در
جواز عفو از کبایر بدون توبه خلاف است و حق جواز آن است عقلا و سمعا اما عقلا
پس از جهت آنکه احسان است چه شک نیست که اسقاط حق مستحق [illegible] نفع
و [illegible] نفع احسان است پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه
[illegible] اسقاط [illegible] باشد و شک نیست در حسن [illegible]

و ابطال منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن با
لا محه جائز باشد و اما سمعاً فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون
ذلک لمن یشاء ؛ ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغائر یا کبائر بعد از توبه صحیح
نیست اما صغائر بنا بر آنکه سیاق از آن ابا دارد و اما کبائر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان شرک
و سائر کبائر و عدم تخصیص بعضی دون بعضی فلا یصح التعلیق بمن یشاء و لقوله تعالی
و قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر
الذنوب جمیعاً و تخصیصش بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل بر ارتکاب
خلاف ظاهر و دلیل جائز نه پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سائر ذنوب
مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص و هم چنین وقوع شفاعت اجماعی است اما
خلافی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب است برای مستحقان
ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب از برای مستحقان عقاب کما هو مذهب
غیرهم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت حقیقه بود در طلب ازدیاد ثواب لازم می آمد
باید که هر گاه که ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم او را
گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت بآن
معنی نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد که حقیقت در آن است لقوله صلی الله علیه و آله ادخرت
شفاعتی من اهل الکبائر من امتی این خبریست که جمیع امت آنرا بالقبول تلقی نموده اند در
حکم متواتر است ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع بود و تخصیص
باهل کبائر چون نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است نتوان گفت که ثواب اهل
کبائر اقل است یا کمتر و احتیاج ایشان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب کبیره طاعاتش
از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بسیار پس تخصیص اهل کبائر نتواند بود و حکم
بنا بر احتیاج ایشان باسقاط عقاب و معتزله تمسک بقوله تعالی ما للظالمین من
حمیم و لا شفیع یطاع [illegible]

غیر ظالمین بر آنکه مراد عاصیانند نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج بطلب سقوط آن
باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از ایشان وجهی نداشتی پس باین آیه
هم استدلال بر مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه با حدیث مذکور و جواب آن است که
منفی که در آیه شفیع مطاع است یعنی شفیعی که بر وجه اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات
ندارد با ثبوت شفیع مجاب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و
ایضا تمسک کنند علی الوجهین بقوله تعالی وما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جواب آنست که
ناصر کسی است که دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرت است
از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا تمسک کنند بقوله تعالی ولا یشفعون الا
لمن ارتضی چه مرتضی کسی است که افعال او پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست
پس شفاعت مخصوص بغیر فاسق باشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش
آنست که لابد است در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعال [illegible]
از تقدیر آنکه شفع فیه چنانکه ما میگوییم بلکه این اولی است تا نظیر باشد با قوله تعالی
من الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد
ان یاذن الله لمن یشاء پس بر این تقدیر معنی چنین باشد که شفاعت نکنند مگر کسی را که خدای
پسندد و خواهد که شفاعت کنند در باره او **فصل پنجم** در وجوب توبه و امر معروف
و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت لازم این ندامت
عزم هم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجبست عقلا بنابر آنکه ندامت
بر فعل قبیح واجبست عقلا پس توبه فی نفسها طاعتی باشد و سبب استحقاق ثواب لکون کل
طاعة کذالک لا سیما که در شرع نیز بوجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله
جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذالک و اجماع است بر سقوط عقاب
توبه خلافی در این نیست لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعیست [illegible]
دلالت بر آن کرده و یا عقلی بعضی برآنند که عقلی است بنابر آنکه توبه اعتذار است

چه با اعتذار مؤاخذه قبیح و شیخ طوسی ره آن است که معنی است و منع کرده قبیح مؤاخذه
را با اعتذار در حق ما قبیح است چه با اعتذار ترک مؤاخذه حسن است نه آنکه فعل مؤاخذه
قبیح است چه هرگاه مؤاخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه بعد از آن استحقاق
باقی است بالضروره و با بقای استحقاق مؤاخذه قبیح نتواند بود بالضروره و اگر کسی استبعاد
کند از آنچه گفتیم و این نسبت بحقوق مشهوره باید کرد تا رفع استبعاد شود و اگر گوید صاحب حق
هرگاه محتاج باشد بحق خود طلب حق از او با اعتذار قبیح است لیکن اگر مستغنی باشد قبیح است
جواب گوییم که این فرق حقی باشد که سبب حسن مؤاخذه منحصر باشد در احتیاج و الا ظهر است
چه شاید که سبب دیگر باشد در مؤاخذه و یا منفعه باشد در ترک مؤاخذه و جمیع افعال الهی
ازین باب است پس لازم نیست از آنکه حاجت از او مسلوب باشد طلب حق از او
قبیح باشد و نیز خلاف است در آنکه توبه مسقط عقاب از جمیع معاصی است یا توبه از هر معصیتی
مسقط عقاب آن معصیت است و این خلاف فرع خلاف اول است چه هرکه قایل است
بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قایل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی بتوبه از آن
معصیت و هرکه قایل است که اسقاط توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی دلیل
بر آن نیست از سمعیات غیر از اجماع پس لابد است که قایل شود بوجوب توبه از
جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آن است که هرگاه توبه از قبیح بجهت قبح
باشد که بر اینه مستغفر حصر بعدم عود است مثل آن قبیح نیست نه آنکه توبه قبیح
تنها در حصه صفات است و جهت قبیح و لا محاله چنین توبه توبه از جمیع قبایح باشد مسقط
عقاب است و کسی را در این خلاف نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوص
وجوه قبح او نظیر المستحق علیه من العقاب مر عقاب آن معصیت را اتفاق نیست نزد اهل
پس چون باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ ره
و باید دانست که بر تقدیر ثبوت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر صحت تبعیض
است چه هرگاه [illegible] قبول توبه در [illegible] واجب [illegible]

اگر اینها گویند که مطلق اعتذار کافی نیست بلکه اعتذار لابد است از بذل مجهود و آنچه
تحقیق شود که عازم شود بر عدم عود مطلقاً قبیح و منتفی لا محاله در قبول اعتذار داخل باشد
و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلافست که عقلی است یا سمعی و حق وجوب
لدلالة النصوص من القرآن و الحدیث علیه و نیز وجوب فی الجملة مجمع علیه است و
محقق طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق که اگر واجب عقلی بود
هر آینه بر خدا تعالی واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من
حصل فی حقه وجه الوجوب و اگر بر خدا تعالی واجب بودی پس اگر عمل باین کردی
هر آینه هر معروف واقع شدی و هیچ منکر بعمل نیامدی و واقع خلاف اینست و اگر
عمل باین نکردی لازم آمدی که خدا تعالی اخلال بواجب کند و این ممتنعست
عقلا و لنا کلام فی هذا المقام لیس هنا موضع ذکره و خلافست که وجوب آن مخصوص
است بامام و یا بغیر امام نیز واجبست و حق وجوب آنست بر هر که عالم
باشد بحسن معروف و قبح منکر و تجویز تاثیر و انتفای مفسده کند هذا آخر
ما اردنا ایراده فی هذه الرسالة والحمد لله اولاً
و آخراً و ظاهراً و باطناً